

LE « FAIRE COMMUN » AU NUNAVIK : POUR UNE GESTION COLLABORATIVE ET ÉTHIQUE DES
RESSOURCES MINIÈRES

Par
Agathe Tromelin

Essai de double diplôme présenté au
Centre universitaire de formation en environnement et développement durable et au
Département de biologie de la Faculté des sciences en vue de l'obtention des grades de maître en
environnement (M. Env) et de maître en écologie internationale (MEI)

Sous la direction de Sophie Calmé et de Yoséline Leunens

MAÎTRISE EN BIOLOGIE
Cheminement de type cours en écologie internationale
MAÎTRISE EN ENVIRONNEMENT
Cheminement de type cours en gestion de l'environnement

UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE

Septembre 2019

Sommaire

Mots-clés : communs, « faire commun », ressources minières, industrie minière, communautés autochtones, Māori, Inuit, cosmologie, Nunavik, Plan Nord

En tant que moteur essentiel de la croissance économique du modèle sociétal dominant, l'exploitation des ressources naturelles implique néanmoins un nombre considérable d'externalités négatives, autant sur les écosystèmes que sur les populations humaines. Au Québec, l'industrie minière déployée sur des territoires autochtones dans le cadre du Plan Nord n'échappe pas à un tel constat. En dépit des bénéfices économiques que cette industrie peut apporter aux communautés locales, le bien-être et l'intégrité culturelle de ces dernières se voient menacés par des pratiques de l'industrie qui demeurent peu sensibles aux implications pratiques des différences entre la vision du monde occidentale et celle des peuples autochtones.

L'objectif poursuivi dans le cadre de cet essai est de formuler les bases d'une réflexion selon laquelle l'exploitation minière opérée dans la région de l'Arctique québécois, le Nunavik, puisse tenir compte de la cosmologie du peuple inuit¹ en s'appuyant notamment sur la philosophie du « faire commun », afin que cette industrie soit plus respectueuse de l'identité culturelle et du bien-être de ce peuple autochtone.

En partant de l'expérience du peuple māori en Nouvelle-Zélande, cet essai a tenté de démontrer qu'il existait, à travers la philosophie du « faire commun », d'autres façons d'envisager et de pratiquer l'exploitation et la gestion des ressources naturelles, dont les ressources minières. Le présent travail ne permet certes pas d'aboutir à un ensemble de recommandations ou à un guide prêt à être appliqué. Il sollicite plutôt une remise en question des fondements de notre société occidentale en faveur d'une pluralisation de la pensée permettant l'entretien d'un dialogue interculturel qui ouvre sur des manières diverses d'appréhender les relations, non seulement au sein de la communauté humaine, mais également avec toutes les entités qui constituent notre environnement. Le « faire commun » exhorte finalement à apprendre à vivre les uns à côté des autres plutôt que les uns contre les autres.

¹ Par respect pour la langue inuktitut et la culture inuit, les règles de cette langue seront appliquées à l'adjectif inuit qui demeurera donc invariable.

Remerciements

Au fil de ces quelques lignes, je souhaite remercier toutes les personnes qui ont contribué à leur manière à la réalisation de ce travail de fin d'études. J'adresse donc un merci tout particulier à mes directrices d'essai, Sophie Calmé et Yoséline Leunens, tout d'abord pour m'avoir offert l'opportunité d'étayer ma réflexion, laquelle fût enrichie par leurs judicieuses corrections et suggestions, mais aussi pour la confiance, la liberté et le soutien qu'elles m'ont accordés tout au long de cette aventure d'écriture.

Je remercie également les coordinatrices du programme d'écologie internationale, Caroline Cloutier, et de celui de gestion de l'environnement, Judith Vien et Karine Vézina pour leur grande disponibilité et leur écoute.

C'est évidemment à ma famille et à mes proches que je désire présenter les plus chaleureux remerciements, et plus particulièrement à mes parents et à ma petite sœur, qui malgré les milliers de kilomètres et l'océan qui nous séparent sont une source inépuisable de support, d'encouragements et d'amour inconditionnel, vous êtes des êtres exceptionnels ! Un grand merci également à ma famille québécoise qui teinte mon quotidien de rires et de joie, et à mes amis du monde pour les personnes inspirantes, aimantes et rayonnantes qu'elles sont.

En ayant vécu ce parcours universitaire à tes côtés, qui d'autre que toi pouvait aussi bien me comprendre et m'épauler dans la réalisation de cet essai ? Un immense merci à toi Frédéric, mon compagnon d'aventures, pour toutes nos discussions, nos échanges et nos escapades dans les bois !

Finalement, ma gratitude revient aussi au littoral breton et aux forêts québécoises qui ont été, et qui seront toujours pour moi des lieux sacrés d'inspiration et de ressourcement.

Table des matières

Introduction	1
Chapitre 1 Le Nunavik : extraction minière et cosmologie autochtone, une relation à (re)définir	4
1.1. Le développement minier au Nunavik	5
1.1.1. Aperçu historique	5
1.1.2. Les impacts écologiques de l'industrie minière	7
1.1.3. Les impacts sociopolitiques de l'industrie minière	9
1.1.4. Une stratégie de développement contestable.....	13
1.2. Le Plan Nord : une initiative pour concilier croissance économique et respect de l'environnement.....	14
1.2.1. Le Plan Nord et la relance de l'industrie minière dans le Nord-Québécois	14
1.2.2. Le Plan Nord et la perception des Inuit.....	15
1.2.3. Le Plan Nord : un modèle de développement durable ?	17
1.3. La cosmologie autochtone et la gestion des communs	21
1.3.1. La cosmologie autochtone : la relation entre l'humain et le milieu	21
1.3.2. La cosmologie autochtone et la philosophie des communs : des visions holistiques	22
1.3.3. Les ressources minières et le « faire commun »	24
Chapitre 2 Les Māori et le « faire commun » en Nouvelle-Zélande	26
2.1. Le <i>Kaitiakitanga</i> : la philosophie au cœur des systèmes socio-écologiques Māori	27
2.1.1. <i>Whakapapa</i> et l'origine de la pratique du <i>Kaitiakitanga</i>	28
2.1.2. Le <i>Kaitiakitanga</i> : éthique socio-écologique	30
2.1.3. Le <i>Kaitiakitanga</i> et la gestion des ressources minières	32
2.1.4. L'application du <i>Kaitiakitanga</i> dans la pratique : limites et défis	34
2.2. Le parallèle entre les principes du <i>Kaitiakitanga</i> et ceux du modèle des communs.....	39
2.3. Réflexions à propos de l'expérience néozélandaise	44
2.3.1. La vision māori pour une industrie plus éthique.....	44
2.3.2. Les enjeux et les défis d'un partenariat interculturel	46
Chapitre 3 Le « faire commun » au Nunavik : vers la collaboration interculturelle pour une industrie minière éthique.....	53

3.1.	La cosmologie inuit : animisme et « relationalité »	54
3.1.1.	<i>Nuna</i> et <i>Sila</i> : aux origines cosmiques de la vie et de l'ordre moral inuit	54
3.1.3.	L'intersubjectivité des êtres : la cosmologie animiste inuit	56
3.1.4.	Animisme, chamanisme et christianisme : que reste-t-il aujourd'hui de la cosmologie inuit ?	57
3.2.	La cosmologie inuit et le « faire commun »	58
3.2.1.	<i>L'Inuit Qaujimajatuqangit</i> : « ce que les Inuit ont toujours su »	59
3.2.2.	<i>L'Inuit Qaujimajatuqangit</i> et les principes ostromiens de la gestion des communs : similarités et dissonances.....	61
3.3.	Revisiter le développement minier dans le cadre du Plan Nord : pour une véritable collaboration interculturelle	68
3.3.1.	Les ententes sur les répercussions et les avantages et le dialogue interculturel.....	69
3.3.2.	Dialogue interculturel et utilisation éthique du territoire	70
3.3.3.	Les défis et les enjeux inhérents à la collaboration interculturelle	75
Chapitre 4 Renouer avec une ontologie relationnelle pour envisager un futur commun et désirable		79
4.1.	Décoloniser notre imaginaire occidental et élaborer des politiques alternatives.....	79
4.1.1.	Déconstruire le mythe d'un eldorado nordique	80
4.1.2.	Repenser le fondement du régime minier québécois.....	81
4.1.4.	Envisager un autre modèle de gouvernance.....	82
4.2.	Favoriser le dialogue et le respect de l'autre.....	83
4.2.1.	Cultiver le « dialogue dialogique » et interculturel.....	83
4.2.2.	Pluraliser la pensée	84
4.3.	Réinventer notre axiologie.....	85
4.3.1.	Renouer avec une ontologie relationnelle.....	85
4.3.2.	Mettre en jugement les fondements de la modernité	86
Conclusion		88
Références.....		91
Annexe 1 Le territoire du Plan Nord		106

Liste des acronymes

ARK	Administration régionale Kativik
CBJNQ	Convention de la Baie-James et du Nord Québécois
CMA	<i>Crown Minerals Act</i>
CQEK	Commission de la qualité de l'environnement Kativik
DMA	Drainage minier acide
DNUDPA	Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones
ERA	Entente sur les répercussions e* t avantages
FIFO	<i>Fly-in/Fly-out</i>
IRIS	Institut de recherche et d'informations socioéconomiques
MERN	Ministère de l'Énergie et des Ressources naturelles
OCDE	Organisation de Coopération et de Développement Economiques
RMA	<i>Resource Management Act</i>
SLO	<i>Social License to Operate</i>
CPLÉ	Consentement préalable, libre et éclairé
PIB	Produit intérieur brut

Lexique

Allochtone	Terme employé pour désigner une personne dont les origines ne peuvent pas être tracées dans le pays dans lequel elle vit. Il s'oppose donc à <i>autochtone</i> et s'écrit toujours avec une minuscule. (Travaux publics et Services gouvernementaux Canada, 2015).
Autochtone	Du grec <i>aûtos</i> (« même ») et <i>khthôn</i> (« terre »), le terme autochtone est lié à la mythologie ancienne et désigne un individu ou un peuple vivant sur le territoire occupé par leurs ancêtres depuis une époque immémoriale (Office québécois de la langue française [OQLF], 2011). Ce terme sera utilisé pour désigner de manière générale les peuples autochtones.
Axiologie	Domaine de la philosophie s'intéressant aux valeurs, morales, esthétiques, épistémiques ou autres (TPSGC, 2001).
Cosmologie	Se réfère généralement à la « philosophie religieuse » dans le cadre des sciences sociales, mais s'entend également des principes régissant les relations des êtres humains avec leur environnement et les différentes entités le composant (Descola, 2001).
<i>Free mining</i>	« L'application du <i>free mining</i> au Québec et dans plusieurs régimes miniers du Canada permet aux entrepreneurs miniers d'acquérir librement, avec peu de contraintes et à faibles coûts, un droit de propriété sur les ressources minérales du territoire, ainsi que des garanties de pouvoir les explorer et, en cas de découverte, de les exploiter, dans la mesure où certaines conditions minimales sont respectées. » (Lapointe, 2010, p. 21).
Inuk	Autochtone d'origine asiatique et de langue inuktitut dont le milieu de vie et la civilisation sont historiquement en lien avec la région arctique (OQLF, 2010). Au pluriel, des Inuit.
Māori	Autochtone d'origine polynésienne vivant en Aotearoa-Nouvelle-Zélande (Centre national de ressources textuelles et lexicales [CNRTL], 2012).
Nunavimmiut	Au singulier Nunavimmiuq, les Nunavimmiut sont, en langue inuktitut, les habitants du Nunavik (OQLF, 2009). Puisqu'ils sont majoritairement représentés par les Inuit, ce terme sera parfois employé comme synonyme d'Inuit pour éviter certaines répétitions.
Ontologie	« Concerne les manières de concevoir les différentes catégories d'êtres et leurs relations et, dans un deuxième temps, les réseaux de pratiques et d'interactions des humains autant que des non-humains » (Beauclair, 2015, p. 70).

Termes propres à la cosmologie māori

<i>Ahi ka</i>	“Garder le feu de la maison brûlant”, occupation et connexion au territoire
<i>Hapū</i>	Sous-tribu māori
<i>Iwi</i>	Tribu māori
<i>Kaitiaki</i>	Personne exerçant le <i>Kaitiakitanga</i> , gardien
<i>Karakia</i>	Rituel, incantation, chant
<i>Kaumātua</i>	Aîné
<i>Ki uta ki tai</i>	“Des montagnes à la mer”, approche intégrée de gestion des ressources naturelles
<i>Mana</i>	Prestige, autorité, contrôle
<i>Manaakitanga</i>	Hospitalité, générosité
<i>Mana Whenua</i>	Droits d’autonomie et autorité sur un territoire ancestral et ses ressources
<i>Mātauranga Māori</i>	Savoir traditionnel māori
<i>Mauri</i>	Force de la vie
<i>Noa</i>	Accès libre aux ressources naturelles selon les principes du <i>Kaitiakitanga</i>
<i>Pounamu</i>	Pierre semi-précieuse de grande valeur pour les communautés Māori de <i>Ngāi Tahu</i>
<i>Rahui</i>	Pratique visant à restreindre l’accès à certaines ressources ou territoires pour en préserver l’intégrité et le <i>mauri</i>
<i>Rangatira</i>	Chef
<i>Rangatiratanga</i>	Droit d’exercer une autorité en qualité de dirigeant
<i>Tangata whenua</i>	« Le peuple de la terre », personnes liées à un territoire selon leur <i>whakapapa</i> particulier
<i>Taonga</i>	Trésor, élément de grande valeur
<i>Taonga tuku iho</i>	Possession de tout élément hautement estimé
<i>Tapu</i>	Accès restreint à une ressource ou un territoire pour des raisons d’usage et culturelles
<i>Te Ao Turoa</i>	Maintenir l’état d’une ressource selon des conditions qui permettent son utilisation durable par les générations suivantes
<i>Tikanga</i>	Protocole, lois, règles

<i>Wairua</i>	Dimension spirituelle de la vie
<i>Wairuatanga</i>	Spiritualité
<i>Whakatauki</i>	Proverbe
<i>Whakapapa</i>	Liens ancestraux et cosmiques, généalogie
<i>Whānau</i>	Famille

Termes propres à la cosmologie inuit

<i>Ajurnamat</i>	Fatalité
<i>Angajuq</i>	Aîné
<i>Angakkuit</i>	Chamanes
<i>Angakkuq</i>	Chamane
<i>Anirniq</i>	Souffle vital
<i>Atiq</i>	Nom
<i>Iqqaqqaukkaringniq</i>	Pensée complexe inuit
<i>Isuma</i>	Esprit
<i>Maligait</i>	Lois
<i>Niaqutait</i>	Monceaux de terre
<i>Nuna</i>	Terre
<i>Piqujait</i>	Règles
<i>Qallunaat</i>	Non-Inuit, littéralement « gros sourcil »
<i>Sila</i>	Ciel, univers
<i>Tarniq</i>	Ame-double
<i>Tuurngai</i>	Esprits

Introduction

Depuis les années 1970, notamment après la publication en 1972 du rapport Meadows qui alertait déjà sur « les limites à la croissance », la légitimité de l'utilisation du territoire par des industries extractives telle que l'industrie minière est souvent remise en question (Lapointe, 2010). En effet, de par son essence même, l'industrie minière peut difficilement être qualifiée de « durable » en ce sens qu'elle exploite des ressources non-renouvelables et engendre des impacts considérables et durables sur l'environnement biophysique et humain (Bihouix, 2015 ; Villeneuve *et al.*, 2013). Pourtant, les minerais et les métaux constituent actuellement les principales matières premières pour la production de biens et services du modèle sociétal dominant, et malgré les efforts menés par l'industrie minière pour rendre ses pratiques davantage durables, ces derniers se sont bien souvent montrés insuffisants voire incohérents (Villeneuve *et al.*, 2017).

Au Canada, l'exploitation des ressources naturelles constitue l'un des piliers du développement économique, alors que la grande majorité des réserves minières du pays se situent dans des zones peuplées par des communautés autochtones, qui sont souvent exclues de ce développement (Gagnon, 2010). La présence de ce secteur d'activités sur les territoires autochtones a d'ailleurs maintes fois suscité l'émergence de conflits d'usage au cours des dernières décennies (Ballamingie, 2011). Cependant, depuis quelques années, certaines compagnies minières ont conclu des partenariats et des ententes avec des communautés autochtones, principalement pour leur assurer des retombées économiques (Rodon *et al.*, 2013). Malgré ces bénéfices pécuniaires, certaines études ont démontré que ces ententes ne profitaient pas de façon significative au bien-être et à l'avenir des communautés autochtones, ni à leur inclusion dans le processus décisionnel encadrant le secteur minier ou la protection de l'environnement (Knotsch *et al.*, 2012).

À des milliers de kilomètres du Canada, la Nouvelle-Zélande connaît des enjeux sociaux et environnementaux similaires à l'égard de l'exploitation de ses ressources minières, dont dépend étroitement son économie (Organisation de Coopération et de Développement Économiques [OCDE], 2017). Néanmoins, la participation des communautés autochtones māori à la gestion des ressources naturelles selon leur propre cosmologie est de plus en plus commune, permettant ainsi de réinvestir la notion de « gestion durable » et de contribuer au bien-être de ces communautés (Provost, 2018 ; OCDE, 2017). Le fondement majeur du paradigme dont il sera question tout au long de cet essai et qui sera par la suite décrit comme le « faire commun »

réside justement dans ce dialogue entre les communautés autochtones, le secteur industriel minier ainsi que l'État, en faveur de l'adoption d'un cadre de gestion de ressources communes qui soit porteur et respectueux de l'identité culturelle de ces communautés.

En s'inspirant du cas des Māori en Nouvelle-Zélande, l'objectif principal de cet essai consiste à poser les bases d'une réflexion pour une exploitation minière au Nunavik, région de l'Arctique québécois, qui tiendrait compte de la cosmologie du peuple inuit et qui s'appuierait sur la philosophie du « faire commun », afin que cette activité soit plus respectueuse de l'identité culturelle et du bien-être des communautés inuit². La réponse à cet objectif s'effectuera à travers quatre objectifs spécifiques. Le premier d'entre eux s'applique à décrire le contexte historique, environnemental et socioculturel dans lequel s'insèrent les activités d'exploitation minière au Nunavik. Le deuxième objectif spécifique consiste ensuite à exposer l'expérience néozélandaise en termes de « faire commun » dans le domaine de la gestion des ressources minières, en se référant aux principes de la gestion des communs telle que proposés par la politologue et économiste américaine Elinor Ostrom. Le troisième objectif spécifique vise quant à lui à identifier les opportunités et les modalités de l'application de la philosophie du « faire commun » dans le cadre du développement minier au Nunavik, tout en relevant les principaux défis et les limites d'une telle proposition. Finalement, le dernier objectif prétend proposer quelques pistes de réflexion à l'égard des changements qui devraient avoir lieu pour que les principes portés par le paradigme du « faire commun » puissent imprégner les modalités de gestion des ressources naturelles en contexte interculturel, et ainsi bénéficier au bien-être commun.

L'ensemble des données utilisées pour assurer l'atteinte de ces objectifs repose sur une revue conséquente de la littérature disponible quant aux défis rencontrés par les peuples inuit et māori par rapport à l'extraction minière sur leurs territoires ancestraux, et dont la lecture attentive et critique a permis d'extraire les informations les plus pertinentes. Les sources ainsi consultées relevaient majoritairement d'articles scientifiques spécialisés et révisés par les pairs, de livres ou d'ouvrages collectifs, d'articles de périodiques, ainsi que de publications, de rapports officiels et de sites internet de gouvernements et de diverses organisations. D'un point de vue analytique, l'emploi de la grille d'évaluation basée sur les principes de la gestion des communs proposée par Ostrom (1990) a servi à mettre en résonance ces principes avec ceux

² Rappel : par respect pour la langue Inuktitut et la culture inuit, les règles de cette langue seront appliquées à l'adjectif *inuit* qui demeurera donc invariable.

de la cosmologie inuit pour faire ressortir leurs similarités et leurs dissonances, le tout dans la perspective du « faire commun ».

La réflexion menée dans cet essai est alimentée par quatre chapitres et s’amorce par un portrait global du développement minier au Nunavik. Il s’agit en effet de proposer un aperçu historique de l’industrie minière dans cette région de l’Arctique et de dégager les principaux impacts écologiques et sociopolitiques que celle-ci engendre. Ce chapitre présente également le Plan Nord en tant que stratégie de stimulation de l’économie québécoise et dans le cadre duquel s’opèrent la majorité des activités minières au Nunavik. La dernière partie de ce chapitre sert d’introduction à la cosmologie autochtone et au paradigme du « faire commun ». Le chapitre suivant est entièrement consacré à l’expérience néozélandaise en matière d’implication des communautés autochtones māori et d’intégration de leur cosmologie dans la gestion des ressources naturelles et minières. Après une brève esquisse de la cosmologie māori, et plus précisément de la philosophie du *Kaitiakitanga*, la seconde partie du chapitre tâche d’établir le parallèle entre les principes de cette éthique autochtone et ceux portés par le modèle ostromien des communs pour aboutir sur des réflexions générales à propos du cas néozélandais. Selon une structure semblable à celle du chapitre précédent, le troisième chapitre s’intéresse à l’implantation du « faire commun » au Nunavik. Après avoir succinctement présenté la cosmologie inuit et l’*Inuit Qaujimajatuqangit*, qui est la philosophie de vie inuit découlant de cette vision du monde, les principes qui lui sont associés sont soumis à la grille d’analyse portant sur la gestion des communs. Cette analyse permet ensuite d’envisager les modalités, les défis et les enjeux d’un développement minier plus éthique dans le cadre du Plan Nord au Nunavik. En dernier lieu, le quatrième chapitre offre quelques pistes de réflexion qui invitent à questionner le rapport à l’autre et les manières d’être et d’agir qui priment actuellement dans nos sociétés occidentales.

Chapitre 1

Le Nunavik : extraction minière et cosmologie autochtone, une relation à (re)définir

La manière dont l'Occident moderne se représente la nature est la chose du monde la moins bien partagée.

Philippe Descola

Ce premier chapitre définit les contours de la réflexion qui guidera cet essai. Le développement minier au Nunavik sera d'abord situé dans son contexte historique. Cela permettra de se représenter la façon dont se sont amorcées les relations entre l'État québécois, l'industrie minière et les communautés autochtones dans cette région. L'exposition des impacts majeurs qu'occasionnent les activités minières, et qui sont principalement d'ordres écologiques et sociopolitiques, mettra ensuite en lumière les fondements des contestations que suscite un tel développement du territoire.

Pour répondre aux critiques énoncées par un nombre grandissant de citoyens et d'organisations, le gouvernement québécois a été contraint de réinventer la stratégie de développement de son territoire nordique. Le Plan Nord incarne le fruit de cette remise en question et la volonté du Québec de s'inscrire dans une démarche de « développement durable ». Il sera donc présenté en premier lieu comme un moyen de relancer l'industrie minière québécoise en garantissant la protection de l'environnement et l'amélioration de la qualité de vie des communautés autochtones. C'est d'ailleurs la perception de ces communautés, et plus particulièrement inuit, à l'égard du Plan Nord qui sera par la suite exposée. Cette section se terminera par une analyse critique afin de statuer sur le caractère « durable » de ce modèle de développement.

La dernière partie de ce chapitre est consacrée à la cosmologie autochtone. Sans détailler la cosmologie propre aux Inuit, laquelle sera l'objet du troisième chapitre, elle permettra néanmoins de comprendre qu'il existe d'autres manières de penser le territoire et d'interagir avec le milieu. Finalement, l'établissement d'un parallèle entre la philosophie des « communs » et la cosmologie autochtone offrira la possibilité d'envisager le développement minier selon un nouveau paradigme.

1.1. Le développement minier au Nunavik

Au nord du 55^{ème} parallèle, le Nunavik, ou « grande terre » en inuktitut, est l'une des deux régions constituant le Nord-du-Québec (Administration régionale Kativik [ARK], 2017). S'étendant sur plus de 500 000 km², ce territoire représente près d'un tiers de la surface de la province et est peuplé à plus de 90% par des communautés inuit (ARK, 2017). Bien qu'il soit caractérisé par un environnement hostile et difficilement accessible, le Nunavik suscite rapidement l'intérêt du gouvernement québécois et des entreprises minières en raison de sa richesse en ressources métalliques et minérales.

1.1.1. Aperçu historique

Dès les années 1950, de nombreux programmes d'exploration minière sillonnent le Nunavik à la recherche de ressources souterraines à exploiter (Rodon *et al.*, 2013). À cette époque, le gouvernement fédéral s'était engagé à offrir aux Inuit l'opportunité de se « moderniser » et de profiter de bénéfices similaires à ceux dont jouissaient les Québécois du Sud (Rodon *et al.*, 2013). C'est dans un tel contexte que l'industrie minière s'est implantée au Nunavik pour devenir l'un des principaux moteurs du développement économique de la région.

La première mine à être exploitée au Nunavik fut celle d'Asbestos Hill, de laquelle a été extrait de l'amiante entre 1972 et 1980 (Carney, s.d.). Malgré de fortes retombées économiques grâce à un rendement deux fois supérieur à celui des mines du Sud, l'exploitation d'Asbestos Hill ne fut pas sans dommages sur l'environnement et les communautés inuit, en favorisant notamment l'accès aux drogues et à l'alcool (Carney, s.d. ; Duhaime *et al.*, 2005).

Le développement minier dans la région du Nunavik a ensuite connu son essor dans les années 1980 au cours desquelles le gouvernement du Québec s'est lancé dans une vaste cartographie géologique du territoire, à la recherche de nouvelles ressources minières (Philie, 2013). La découverte de platine et de palladium, deux métaux rares, ont ainsi permis la relance d'une activité qui avait souffert de la baisse du prix du nickel et du cuivre quelques années auparavant (Philie, 2013). Le contexte économique mondial était aussi davantage propice à l'exploitation de métaux rares pour approvisionner le secteur émergent des technologies (Philie, 2013).

Au cours de cette période faste pour l'industrie minière, la planification du développement s'effectuait sans égard pour les populations autochtones pourtant présentes sur le territoire depuis des milliers d'années (Rodon *et al.*, 2013 ; Rodon & Therrien, 2017). En 1981, en vertu de la Convention de la Baie-James et du Nord Québécois (CBJNQ) signée en 1975 entre les Cris, les

Inuit et le gouvernement québécois, deux catégories de terres sont créées. Les terres de catégorie I représentant quelque 5 150 km² du territoire sont accordées aux Inuit en tant que pleine propriété. Les terres de catégorie II, d'une superficie de 56 325 km² demeurent quant à elles propriété de la Couronne mais les Inuit y détiennent toutefois des droits exclusifs pour la pratique d'activités de subsistance et d'exploitation (ARK, 2013, Brun *et al.*, 2017). La CBJNQ instaure également l'Administration régionale Kativik (ARK) qui devient responsable de la gestion territoriale, du développement économique ainsi que des services publics offerts aux habitants du Nunavik, les Nunavimmiut (ARK, 2017). En parallèle, la Commission de la qualité de l'environnement Kativik (CQEK) voit le jour pour établir un régime de protection de l'environnement biophysique et social, qui permettra notamment aux Inuit de participer aux évaluations environnementales de projets désirant s'implanter sur leur territoire (Rodon, 2010). En 2006, la signature de l'Accord sur les revendications territoriales des Inuit du Nunavik assure également aux Inuit la perception de redevances annuelles en provenance du gouvernement du Canada à la suite de projets d'exploitation des ressources situés dans la région côtière du Nunavik (Knotsch *et al.*, 2010).

Ces modifications juridiques ont conduit l'industrie minière à changer de comportement vis-à-vis des communautés, et ont abouti à l'émergence d'ententes sur les répercussions et avantages (ERA) entre les entreprises et les communautés inuit. Ces ententes prévoient principalement d'employer davantage de travailleurs autochtones, d'assurer aux communautés des retombées économiques et de respecter la qualité de l'environnement (Côté-Demers, 2017). Pour l'industrie minière, ces ententes garantissent l'acceptabilité sociale de leurs projets (Côté-Demers, 2017, Prno & Slocombe 2012).

Aujourd'hui, les compagnies Glencore et Canadian Royalties possèdent les uniques sites miniers actifs du Nunavik qui exploitent le gisement de nickel de la péninsule de l'Ungava, reconnu comme étant l'un des plus riches au monde (Ministère de l'Énergie et des Ressources naturelles [MERN], 2018). La Mine Raglan, propriété de la compagnie Glencore, a commencé son activité d'exploitation en 1997, en vertu de l'Entente Raglan signée en 1995 entre la Société Minière Raglan du Québec Ltée (actuellement Mine Raglan) et cinq collaborateurs Inuit que sont la Société Makivik, les communautés de Salluit et de Kangiqsujuaq toutes deux soutenues par leurs corporations foncières, respectivement Qaqqalik LHC et Nunaturlik LHC (Glencore, s.d.). Cette entente est la première ERA à voir le jour dans l'ensemble du Canada et engageait l'entreprise à employer 20% de travailleurs Inuit (Knotsch *et al.*, 2010). Souvent présentée comme une

référence en matière de collaboration avec les communautés inuit, l'Entente Raglan apporte certes des bénéfices aux communautés autochtones avoisinantes en termes d'emplois et de redevances financières, mais les constats concernant l'amélioration toute relative du bien-être de ces populations sont moins encourageants (Knotsch *et al.*, 2010).

1.1.2. Les impacts écologiques de l'industrie minière

L'expression métaphorique empruntée au physicien théoricien Normand Mousseau illustre bien le paradoxe écologique de l'industrie minière : « si on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs, on n'exploite pas de mine sans faire de trou ! » (Mousseau, 2012, p. 2).

En contrepartie des opportunités et des bénéfices purement économiques qu'offrent aux populations inuit l'extraction et la mise sur le marché des ressources minières, les activités de cette industrie provoquent des impacts considérables sur la qualité de l'environnement dans lequel elle s'implante, mais également sur les communautés autochtones qui y vivent. Bien que sédentarisés depuis les années 1950, les Nunavimmiut entretiennent encore une relation particulièrement étroite avec le territoire dont dépendent leur culture et leur mode de vie traditionnel, soit en quelque sorte leur identité (Philie, 2013, Tester & Irniq, 2008). Pour ces populations, protéger le milieu naturel relève d'une marque de respect (Philie, 2013).

En raison de la diversité des impacts causés par l'exploitation minière, seuls ceux qui sont majoritairement perçus et vécus par les populations du Nunavik seront décrits. En effet, en tant que principaux occupants du territoire, les Nunavimmiut sont inévitablement les premiers observateurs et victimes des impacts causés par l'extraction minière et profitent des rencontres entre les compagnies minières et leurs représentants pour faire part de leurs préoccupations à l'égard de la préservation de l'environnement (Philie, 2013).

Le premier enjeu mentionné par la population inuit concerne l'importante quantité de rejets miniers qui sont produits par l'industrie lors des phases d'extraction et de traitement de la ressource (Philie, 2013). De volumineuses quantités de matériel sont extraites des gisements afin d'obtenir les minerais d'intérêt économique. Les minerais convoités ne constituent cependant qu'un infime pourcentage de ces volumes, le reste représentant les résidus miniers (Asselin, 2006). Les mines du Nunavik bénéficient d'un climat froid qui ralentit la majorité des réactions biochimiques de formation de contaminants et certaines mines, comme celle de Raglan, effectuent l'entreposage des résidus dans des parcs en employant un procédé qui permet leur congélation et leur stabilisation dans le pergélisol (Ethier, 2011). Bien que cette

pratique d'enfouissement puisse limiter, sur le court terme, les impacts écologiques sur la faune et la flore locales ainsi que sur les ressources en eau, la fonte progressive du pergélisol causée par les changements climatiques, qui sont de surcroît plus intenses dans les régions nordiques, devrait conduire les compagnies minières à envisager d'autres alternatives (Tolvanen *et al.*, 2018).

Toujours à propos des résidus miniers, les Inuit se disent également préoccupés par la contamination des ressources aquatiques liée au phénomène de drainage minier acide (DMA) (Philie, 2013). Le DMA se produit lorsque les résidus miniers sont en contact avec l'oxygène et l'eau et forment des acides. Ces mêmes acides lessivent ensuite les métaux et les contaminants présents dans l'ensemble des matériaux excavés, entraînant la formation de lixiviats hautement acides et concentrés en métaux lourds. Le lessivage de ces lixiviats par les précipitations peut avoir de lourds impacts sur les ressources en eau et sur la faune et la flore aquatiques (Aubertin *et al.*, 2002 ; Tolvanen *et al.*, 2018). En dépit de la méthode d'enfouissement dans le pergélisol et de normes environnementales de plus en plus strictes, des cas de DMA et de lixiviation de métaux lourds ont été enregistrés dans certains sites miniers du Nunavik (Ethier, 2011). Certains Inuit craignent également que les eaux usées déversées dans l'environnement contiennent des résidus des substances chimiques employés par l'industrie, tels que des complexes cyanurés, de l'ammoniac ou encore de l'arsenic, affectant la santé des écosystèmes aquatiques et la qualité de la chair des poissons pêchés (Rodon *et al.*, 2013).

L'émission de poussières et de polluants, les bruits et les vibrations occasionnés par la circulation de la machinerie, par la production d'électricité, par le chargement et le déchargement de matériel excavé, ou encore par l'abattage par explosion et la modification du paysage sont d'autres sources de nuisances qui viennent perturber le quotidien et le mode de vie des Inuit (Philie, 2013 ; Villeneuve *et al.*, 2013 ; Duhaime *et al.*, 2005). Certains Nunavimmiut rapportent par exemple que l'augmentation de la poussière induit une fonte plus rapide de la neige, réduisant les fenêtres temporelles pour accéder aux sites traditionnels de pêche (Rodon *et al.*, 2013).

Les activités minières sont par ailleurs génératrices d'impacts directs et indirects sur la faune locale (Villeneuve *et al.*, 2013 ; Tolvanen *et al.*, 2018). En réduisant la couverture végétale et en modifiant les conditions du sol, notamment à proximité d'habitats aquatiques dont dépendent certaines espèces pour leur cycle de vie (alimentation, reproduction, abris), l'industrie minière participe au déplacement de populations animales, voire à la disparition locale de certaines

espèces particulièrement vulnérables aux perturbations, comme le caribou migrateur (*Rangifer tarandus*) (Villeneuve *et al.*, 2013). La migration et la reproduction des caribous dépendent fortement des conditions écologiques et climatiques du milieu. Depuis plusieurs années, les changements climatiques observés dans la région, tels que la modification du régime de précipitations ou encore la perturbation de la phénologie des plantes affectent la qualité de l'habitat et compromettent le succès de migration et la survie des populations (Côté *et al.*, 2013). Cette tendance est amplifiée par les effets cumulatifs de l'industrie minière (Blangy et Deffner, 2014 ; Côté *et al.*, 2013). En effet, la fragmentation de l'habitat par la construction de routes d'accès aux mines engendre la déviation des parcours migratoires empruntés par le caribou migrateur. En 2016, la société Makivik, représentant les communautés inuit du Nunavik, alerta le gouvernement du Québec quant au déclin de la population de caribous de la rivière aux Feuilles. Selon un dénombrement effectué en 2016, la population comptait 199 000 caribous, soit un effectif 50% plus faible qu'en 2011, et les individus se trouvaient en mauvaise condition physique en plus que le nombre de grands mâles était en forte diminution (Société Makivik, 2016). Le caribou occupe un rôle majeur dans l'écosystème nordique et dans la culture inuit et sa disparition progressive pourrait mettre en péril le maintien du mode de vie traditionnel inuit (Blangy et Deffner, 2014 ; Côté *et al.*, 2013).

Bien que le portrait ci-dessus des divers enjeux environnementaux relatifs au développement minier ne soit que partiel, il révèle néanmoins la menace pour l'équilibre du système socio-écologique qu'incarnent le peuple inuit et l'environnement du Nunavik.

1.1.3. Les impacts sociopolitiques de l'industrie minière

Même si plusieurs Inuit voient dans l'industrie minière une source importante de bénéfices économiques, notamment en termes de redevances qui permettent d'améliorer le pouvoir d'achat ou la qualité des infrastructures publiques et offrent des emplois valorisants (Rodon *et al.*, 2013), l'introduction d'un modèle de développement occidental dans les communautés nordiques n'est pas sans son lot de conséquences néfastes. Comme le mentionne Blais (2015), les études scientifiques portant sur les impacts sociaux de l'exploitation minière sur les communautés autochtones au Nunavik sont très peu disponibles et la majorité des informations sont contenues dans les études d'impact sur l'environnement. Ainsi, les prochains paragraphes visant à décrire ces impacts s'appuieront principalement sur les travaux de Knotch *et al.*, (2010), de Rodon *et al.*, (2013), de Phillie (2014) et de Blais (2015). D'après ces études, les impacts

sociaux peuvent être distingués selon plusieurs sous-catégories, soient les impacts sur la santé et le bien-être, sur les femmes, sur la culture et le mode de vie ainsi que ceux d'ordre politique.

- Impacts sur la santé et le bien-être

La première sous-catégorie d'impacts sociaux a trait à la santé et au bien-être des communautés. En vertu de la CBJNQ et des ERA, les communautés autochtones signataires perçoivent des redevances financières dont ils décident du mode de distribution par l'entremise d'un vote effectué annuellement pendant la période d'exploitation d'une mine (Rodon *et al.*, 2013). Dans le cas de la mine Raglan, qui a conclu une ERA avec les Inuit de Salluit et de Kangiqsujuaq, les premiers préfèrent généralement que les bénéfices leur soient redistribués individuellement, alors que les seconds choisissent qu'ils soient employés pour financer des projets communautaires (Rodon *et al.*, 2013). Il s'avère que ces choix de distribution des redevances financières ont un impact considérable sur la santé et le bien-être des communautés.

En effet, dans le cas où la communauté perçoit et gère les bénéfices, ces derniers sont utilisés pour améliorer la qualité de vie des habitants, en permettant entre autres la réfection de bâtiments de services publics ou encore la construction d'infrastructures sportives comme des piscines ou des arénas (Rodon *et al.*, 2013 ; Blais, 2015). Lorsque les sommes dues sont directement versées aux individus, certains vont en profiter pour acquérir des véhicules et du matériel de chasse et de pêche et augmenter leur qualité de vie grâce à une pratique des activités traditionnelles davantage accessible (Rodon *et al.*, 2013). D'autres peuvent cependant utiliser cet argent pour la consommation d'alcool et de drogues, affectant l'ensemble de la communauté par une réduction globale de la qualité de vie qui s'incarne par une diminution de la cohésion familiale et une augmentation des accidents, de la violence conjugale et des agressions sexuelles (Rodon *et al.*, 2013 ; Blais, 2015). Ces problématiques sont souvent exacerbées par l'organisation du travail selon le modèle du *fly-in/fly-out* (FIFO) qui consiste, pour les travailleurs des mines présentes dans les régions éloignées telles que le Nunavik, à alterner entre des périodes de travail intensif sans quitter le lieu de la mine, et d'autres pendant lesquelles ils peuvent retourner dans leur village (Ledoux *et al.*, 2015). La fatigue et le stress provoqués par l'intensité du travail ou encore la difficile conciliation avec la vie personnelle et familiale peuvent conduire les travailleurs à augmenter leur consommation d'alcool et de drogues (Institut National de Santé Publique du Québec [INSPQ], 2018).

En plus des effets nocifs de l'alcool et de la drogue sur la santé des Inuit, ces derniers peuvent éprouver d'autres problèmes sanitaires liés à la consommation d'eau et d'autres denrées

naturelles contaminées par les rejets de l'industrie minière tels que le poisson, le gibier ou encore la flore utilisée en médecine traditionnelle (Villeneuve *et al.*, 2013). L'exposition à des contaminants présents dans l'environnement, ou le contact avec des mineurs venus de l'extérieur peuvent aussi provoquer des maladies notoires comme des épidémies de grippe et de tuberculose, l'apparition d'asthme ou de maladies gastro-intestinales (Villeneuve *et al.*, 2013).

- Impacts sur les femmes

Puisque le secteur minier est connu pour sa culture à dominance masculine, les femmes peuvent souffrir d'impacts qui leur sont spécifiques (Conseil du statut de la femme du Québec, 2012). Par exemple, plusieurs femmes autochtones employées dans une mine rapportent des cas de harcèlement sexuel de la part de leurs collègues masculins, des comportements qui sont encore plus fréquents lorsqu'il arrive que, par manque d'espace, les chambres des hommes et des femmes se retrouvent dans un même corridor et que tous doivent partager des salles de bains communes au sein de campements temporaires (Villeneuve *et al.*, 2013). Par ailleurs, les problèmes d'alcoolisme, de toxicomanie, de prostitution, ou encore d'infidélité sont de plus en plus recensés au sein des communautés minières (Villeneuve *et al.*, 2013). Ces derniers ont des répercussions majeures sur les femmes, notamment à travers l'augmentation de la violence conjugale et de la discrimination liée au genre qui est « souvent admise ou ignorée par les institutions judiciaires et politiques » (Villeneuve *et al.*, 2013).

- Impacts sur la culture et le mode de vie

L'organisation du travail selon la dynamique du FIFO s'est révélée être une source non négligeable d'impacts sur la culture et le mode de vie des communautés inuit du Nunavik (Blais, 2015). Tout d'abord parce qu'elle perturbe la cohésion de la famille, notamment chez les couples qui ont de jeunes enfants (Rodon *et al.*, 2013 ; Blais, 2015). L'attachement à la famille, qui est une dimension importante de la culture inuit, se trouve alors déstabilisé par les absences répétitives du père et/ou de la mère (Rodon *et al.*, 2013).

Un autre aspect culturel qui est bouleversé par la participation des Inuit à l'activité minière concerne la pratique des activités traditionnelles de subsistance (Rodon *et al.*, 2013). Certains Nunavimmiut ont en effet de la difficulté à concilier leurs horaires de travail avec les activités de chasse, de pêche, de cueillette ou encore de trappage, ce qui selon eux, nuit à la perpétuation de leur mode de vie traditionnel (Rodon *et al.*, 2013 ; Blais, 2015). Cet héritage culturel est

également altéré par les changements environnementaux qu'occasionne l'utilisation du territoire par la mine (Blais, 2015).

Ainsi, ces deux aspects culturels dénotent un affrontement entre des modes de vie différents qui peuvent être vécus par la population inuit comme un véritable choc culturel (Rodon *et al.*, 2013). D'ailleurs, la situation n'est pas vécue de la même manière par les travailleurs non-Inuit qui fonctionnent pourtant selon un horaire de travail identique (Blais, 2015). Pour plusieurs Inuit, cette différence réside dans la relation qu'ont les Inuit avec l'environnement duquel ils prélèvent des ressources alimentaires qui sont valorisées par leur culture, alors que les autochtones utilisent uniquement les ressources financières apportées par la mine afin de subvenir à leurs besoins fondamentaux (Blais, 2015). Il peut donc s'avérer difficile pour les mines du Nunavik d'employer des travailleurs Inuit.

- Impacts politiques

Le développement minier dans la région du Nunavik engendre également des incidences d'ordre politique. La signature de la CBJNQ puis la création de l'ARK quelques années plus tard, en échange d'une cession des droits ancestraux des Autochtones sur une partie de leur territoire, avaient pour objectif de normaliser l'administration de la région ce qui permettrait aux communautés autochtones de bénéficier de meilleures conditions de vie, mais également de prendre davantage part à la prise de décision quant aux enjeux qui les concernent, dont l'utilisation du territoire (Cloutier, 2010, Brun *et al.*, 2017).

Cette réorganisation politique n'a cependant pas livré les résultats escomptés. Au contraire, les seules tribunes permettant aux Inuit de se faire entendre, connues sous les noms de comités ou de conseils, se sont retrouvées imbriquées dans une structure à dominance verticale où les décisions continuent d'être prises au sommet (Duhaime, 1993). De nombreux Inuit sont insatisfaits de cette situation qui tend même à diviser les communautés lorsqu'il est question de se partager un pouvoir décisionnel trop faible (Cloutier, 2010). Un autre facteur de discorde est le nombre croissant de fonctionnaires non-Inuit étrangers à la réalité de la région avec lesquels les Inuit doivent négocier, creusant davantage l'écart qui existe entre le quotidien des Autochtones et les instances de pouvoir (Cloutier, 2010).

Certains Inuit adoptent une tout autre attitude vis-à-vis de la situation politique, qui se rapproche plus de leur propre ontologie politique (Hervé, 2014). En effet, sous le signe du sentiment de l'*ajurnamat* (fatalité en inuktitut), plusieurs Nunavimmiut considèrent qu'ils ne

peuvent avoir de contrôle sur les changements qui affectent leur réalité (Blais, 2015). En d'autres termes, ils valorisent la « préservation de relations avec les différents mondes qui les entourent » (Hervé, 2014). Accordant plus d'importance à un partenariat équitable avec l'État plutôt qu'à une séparation, et jugeant qu'ils disposaient d'un pouvoir insuffisant pour affronter les pressions des systèmes allochtones, 66% des Nunavimmiut ont ainsi rejeté la proposition concernant la création du gouvernement régional du Nunavik lors du référendum d'avril 2011 (Hervé, 2014 ; Papillon, 2011).

1.1.4. Une stratégie de développement contestable

Depuis leur sédentarisation complète dans les années 1950, l'implantation et le développement de l'industrie minière sur le territoire inuit se sont accompagnés d'impacts cumulés, tant environnementaux que sociaux, qui contraignent encore aujourd'hui les communautés autochtones à remettre en question les fondements de leur culture et de leurs modes de vie traditionnels (Blangy & Deffner, 2014). En effet, malgré la signature de plus en plus d'ententes entre les compagnies minières et les communautés inuit, la promotion d'un développement économique au détriment de réelles prise en considération et amélioration des conditions sanitaires et sociales de ces communautés est souvent dénoncée (Knotsch *et al.*, 2010 ; Simard, 2017).

La situation se reflète également dans les relations entre les communautés et le gouvernement québécois. En dépit de l'Entente Sanarrutik signée en 2002 entre les deux organismes représentant les Inuit du Nunavik (Société Makivik & ARK) et l'État, qui visait une meilleure intégration des autochtones dans la gouvernance du territoire, le Québec semble, aux yeux de nombreux Inuit, perpétuer une attitude colonialiste visant à permettre à des entreprises privées d'exploiter les ressources minérales du Nunavik sans considérer les intérêts ou les préoccupations des Nunavimmiut (Gauthier, 2016). Ainsi, bien que la plupart des Inuit s'insèrent désormais dans un mode de vie moderne dicté par la financiarisation des ressources naturelles de leur territoire, la précarité reste le meilleur adjectif pour décrire leur quotidien (Gauthier, 2016). Cette réalité est souvent dépeinte comme la « malédiction des ressources naturelles » qui veut que les territoires les plus riches en ressources naturelles soient paradoxalement celles dont le développement est le plus lent (Asselin, 2012 ; Sachs & Warner, 2001).

En regard des conditions de vie des communautés autochtones, de leur faible participation à la gestion des ressources minières présentes sur leur territoire, et des impacts environnementaux que leur exploitation entraîne dans une région aussi fragile que le Nunavik, la réputation de

l'industrie minière s'est rapidement ternie auprès de la population québécoise. Aujourd'hui, l'acceptabilité sociale des projets portés par l'industrie minière est considérée comme un enjeu public de premier plan au Québec (Bergeron *et al.*, 2015). Le développement minier doit donc se réinventer pour regagner la confiance des Québécois et assurer sa légitimité et sa crédibilité.

1.2. Le Plan Nord : une initiative pour concilier croissance économique et respect de l'environnement

Dans un climat où les projets d'extraction des ressources naturelles au motif de la croissance économique sont de plus en plus contestés par la population québécoise, le gouvernement du Québec décide de lancer un programme de développement du Nord-Québécois : le Plan Nord.

1.2.1. Le Plan Nord et la relance de l'industrie minière dans le Nord-Québécois

Né en 2005 de la volonté du premier ministre libéral Jean Charest de développer des projets d'hydroélectricité dans la région très convoitée qu'est l'Arctique québécois, le Plan Nord ne sera officiellement présenté aux citoyens de la province qu'en 2011, période coïncidant avec un cycle minier particulièrement propice (Asselin, 2011 ; Brun *et al.*, 2017). Ce programme, visant les territoires situés au nord du 49^{ème} parallèle (Annexe 1), constituait selon le gouvernement de l'époque un « modèle de développement durable qui permettra de mettre en valeur [les] ressources naturelles dans le respect de l'environnement et des écosystèmes au profit des populations nordiques et de l'ensemble des Québécois » (MERN, 2011). Il incarnait donc un projet rassembleur permettant de concilier le développement socioéconomique de la région avec le maintien de la qualité de l'environnement (Arteau, 2011).

Le changement de gouvernement en 2012 pour le parti québécois de Pauline Marois, ainsi qu'un climat économique plutôt défavorable à l'essor du secteur minier ont rendu difficile l'avancée du projet de développement nordique alors rebaptisé le « Nord pour tous » (Brun *et al.*, 2017). En 2014, le retour au pouvoir du gouvernement libéral de Philippe Couillard redonna cependant vie au Plan Nord, dont la mise en place s'effectuera à travers quatre plans quinquennaux échelonnés jusqu'à l'horizon 2035 (Brun *et al.*, 2017). Plutôt qu'une nouveauté, ce projet doit être appréhendé comme une version actualisée du Plan Nord tel que proposé en 2011 par Jean Charest (Gouvernement du Québec, 2015).

Par la relance de ce plan destiné à stimuler une économie affaiblie par la crise financière mondiale de 2008 et par des cours de matières premières historiquement bas depuis 2013, le gouvernement entendait s'engager dans la mise en valeur des ressources naturelles du territoire

nordique, et particulièrement minières, de « façon durable et responsable », en intégrant des mesures qui permettront de dédier, d'ici 2035, « 50 % du territoire du Plan Nord à des fins autres qu'industrielles, de même qu'à la protection de l'environnement et à la sauvegarde de la biodiversité » (Gouvernement du Québec, 2015). Cette stratégie devra par ailleurs être déployée avec « la participation des communautés locales et autochtones, dans le respect des principes de développement durable, des cultures et des identités » (Gouvernement du Québec, 2015).

En raison des importants gisements de minerais présents sur le territoire nordique et des retombées économiques majeures qu'elle peut générer, l'industrie minière se retrouve au cœur du Plan Nord et bénéficie en ce sens d'interventions prioritaires qui œuvreront pour la restauration d'un contexte favorable aux investissements et à la production dans ce secteur. Ainsi, l'amélioration et l'acquisition de connaissances sur le territoire, la restauration d'anciens sites d'exploration minière au Nunavik, les projets d'information et de consultation des parties prenantes par rapport à l'industrie minière, ou encore le soutien de projets de valorisation de minéraux à haut potentiel tels que le diamant, le graphite et les terres rares étaient les principales mesures que le gouvernement, à travers la Société du Plan Nord et le Fonds du Plan Nord, souhaitait mettre en place pour vitaliser le secteur minier (Gouvernement du Québec, 2015).

Alors que les anciens plans de développement nordique prévoyaient des investissements majeurs de la part de l'État, dans le cadre du Plan Nord le Québec se positionna plus comme un facilitateur auprès des entreprises privées en garantissant notamment l'aménagement d'infrastructures permettant l'accès aux ressources minières (Rodon et Therrien, 2017). Autre exemple éloquent de l'attitude adoptée par l'État : l'actuel ministre de l'Énergie et des Ressources naturelles Jonatan Julien entend poursuivre la conduite du Plan Nord et prévoit de « faire cheminer les investissements de manière plus efficiente » en allégeant les délais administratifs qui ralentissent une exploitation minière « qui ne va pas assez vite » (Julien dans Cloutier, 2019).

1.2.2. Le Plan Nord et la perception des Inuit

Le Nunavik occupe la plus grande portion du territoire visé par le Plan Nord et connaît le pourcentage d'habitants d'origine autochtone le plus élevé de l'ensemble de la province. Il est en ce sens évident que les questions relatives à l'utilisation et à l'aménagement du territoire concernent et affectent directement ces populations. Au fil des décennies, les Inuit ont d'ailleurs

su démontrer leur désir de participer au développement de leur région en tant qu'acteurs à part entière, à même de négocier ou de contester les projets du gouvernement sur leur territoire (Hirt et Desbiens, 2017).

Ce désir de cogestion territoriale et de relation de Nation à Nation de la part des Inuit a abouti à la conclusion de plusieurs ententes entre les communautés et le gouvernement québécois. Le Plan Nord peut être considéré comme une extension de ces accords (Gombay, 2013). Plus précisément, l'Entente Sanarrutik (2002) a été signée dans l'optique de promouvoir le développement économique et communautaire du Nunavik (Gombay, 2013). Deux ans plus tard, l'entente Sivunirmut adoptée par l'ARK et le gouvernement, visait à assurer l'amélioration des services gouvernementaux offerts aux Nunavimmiut (Gombay, 2013). Ainsi, lorsqu'originellement proposé en 2011, le Plan Nord semblait coïncider avec les engagements de l'État envers les Nunavimmiut puisqu'il était dépeint comme un projet unificateur au bénéfice de l'ensemble des Québécois, dont les communautés autochtones qui se verraient accorder ce rôle attendu de partenaires de développement (Asselin, 2011). En outre, puisque la région est en grande partie régie par la CBJNQ, les communautés inuit doivent être consultées pour tout projet de développement situé sur leur territoire, projet notamment soumis à une évaluation de la part de la CQEK (MERN, 2010).

Toutefois, malgré cette disposition constitutionnelle et les promesses énoncées dans le Plan Nord, les Inuit entreprennent d'édicter leur propre vision du développement nordique à travers le Plan Nunavik (2011). Ce plan se veut une réponse au projet gouvernemental et expose la vision et les priorités des Nunavimmiut, à moyen et long termes, dans des domaines aussi variés que la santé, le logement, l'éducation, la protection de l'environnement, la culture, le développement des communautés ou encore les ressources non renouvelables (ARK & Société Makivik, 2012). En d'autres termes, le Plan Nunavik établit les dispositions idéales pour la réalisation du Plan Nord et son acceptabilité de la part des communautés autochtones (Arteau, 2011).

En ce qui concerne les ressources minières, les Inuit sont conscients du potentiel minier de leur région et de l'attractivité que cela suscite pour l'État québécois et les investisseurs du secteur. Ce sont donc plusieurs orientations et recommandations qui ont été formulées dans le Plan Nunavik, reflétant le principe directeur de « consulter les communautés et les organismes de la région à chacune des étapes d'un plan global de développement minéral, soit des projets d'exploration primaire jusqu'à ceux de réhabilitation finale des sites d'exploitation » (ARK &

Société Makivik, 2012). Le Plan Nunavik plaide pour la création d'une politique durable et inclusive de développement du territoire, respectant les droits qui ont été concédés aux Inuit, garantissant non seulement leur participation intégrale aux prises de décision, mais également la préservation de leur culture et de leurs pratiques traditionnelles d'utilisation du territoire.

Lors de la relance du Plan Nord quelques années plus tard, le gouvernement libéral alors au pouvoir réitérait l'attention qu'il porterait au respect des engagements auprès des populations Inuit, et favoriserait la création d'une relation de partenariat « selon un cadre respectueux de leurs aspirations et de leur propre réalité » (Gouvernement du Québec, 2015). Si l'un des objectifs du Plan Nord est d'améliorer le niveau de vie des Inuit, le Québec devra nécessairement suivre les orientations du Plan Nunavik et investir massivement dans le Nunavik, qui est depuis de nombreuses années le théâtre d'importants enjeux socioéconomiques (Arteau, 2011 ; Brun *et al.*, 2017).

1.2.3. Le Plan Nord : un modèle de développement durable ?

Le Plan Nord a été dévoilé à la population québécoise à travers le prisme du « développement durable », c'est-à-dire que sa mise en application était censée respecter les principes de ce modèle de développement fondé sur la préservation d'un équilibre entre les sphères économique, sociale et environnementale. Cependant qu'en est-il dans les faits ?

Sur le plan environnemental, rappelons que le gouvernement s'est donné comme principal objectif de consacrer 50% du territoire du Plan Nord à la conservation, et ce d'ici 2035. Pour y parvenir, trois cibles ont été établies, soient l'atteinte de 10% du territoire conservé en 2012 et de 20% en 2020, pour finalement aboutir aux 50% attendus en 2035. En 2018, ce ne sont cependant que 12% de ce territoire qui sont destinés à la protection de l'environnement, démontrant qu'il reste des efforts à accomplir pour atteindre cette ambition (de Swarte, 2018). Plusieurs facteurs peuvent être invoqués pour expliquer ce faible pourcentage. Le principe du *free mining* qui est à la base de la *Loi sur les mines*, régissant l'ensemble de l'industrie minière au Canada, constitue l'un des premiers freins pour l'implantation d'un régime de protection du territoire. Ce principe confère à quiconque un « droit de libre accès à la propriété et à l'exploitation des ressources » présentes sur un territoire (Lapointe, 2008). Il offre donc à l'industrie minière la possibilité d'acquérir un droit de propriété exclusif sur les ressources minérales du territoire, selon de faibles coûts et contraintes, tout en lui garantissant les pleins pouvoirs quant à leur exploitation (Lapointe, 2010). Ce système reflète ainsi une « structure de pouvoir asymétrique » qui se montre favorable aux entreprises minières, aux dépens des

communautés locales et de la population en général qui peinent à influencer les décisions prises à l'égard de l'utilisation du territoire (Lapointe, 2008). En d'autres termes, le principe du *free mining* qui dicte les activités d'exploration et d'exploitation minières contrevient aux principes mêmes du développement durable ainsi qu'aux valeurs grandissantes de justice sociale et environnementale (Lapointe, 2008). C'est pour cela que les titres miniers obtenus par les entrepreneurs miniers ont préséance sur les projets d'aires protégées, et sur toute autre forme d'utilisation du territoire, limitant considérablement la conservation formelle de la région (Mousseau, 2012). Il est d'ailleurs important de mentionner que le MERN détient un droit de veto par rapport aux projets de protection, ce qui aboutit dans la majorité des cas à l'abandon de la création d'aires protégées au profit d'exploitations des ressources minérales écologiquement néfastes, mais économiquement plus avantageuses (de Swarte, 2018). En 2013, la modification de la *Loi sur les mines* accorde pour la première fois un certain pouvoir aux gouvernements régionaux en permettant aux municipalités régionales de comté (MRC) de désigner des territoires incompatibles avec l'activité minière dans leur schéma d'aménagement et de développement (Gouvernement du Québec, 2016). Dans la pratique, les orientations gouvernementales demeurent toutefois très restrictives quant aux motifs qui peuvent justifier la désignation d'un territoire incompatible avec l'activité minière et le MERN conserve somme toute un droit de veto, puisque ce ministère doit donner son approbation aux demandes des MRC (Yoseline Leunens, communication personnelle, fév. 2019). Le développement des infrastructures de transport pour permettre l'accès aux ressources à exploiter, le manque d'études sur les effets cumulatifs des projets d'exploitation lancés dans le cadre du Plan Nord ou encore la problématique entourant l'indépendance par rapport à la surveillance environnementale des activités minières sont autant d'aspects incompatibles avec la vision environnementale du « développement durable » voulue par le gouvernement du Québec dans son plan de développement nordique (Asselin, 2012 ; de Swarte, 2018). Le Plan Nord est par ailleurs décrit comme étant une opportunité pour les communautés autochtones et locales d'améliorer leurs conditions de vie en profitant des retombées économiques engendrées par l'industrie minière. Cependant, force est de constater que l'exploitation des ressources minières n'a jusqu'à présent que très peu profité à ces communautés (Brun *et al.*, 2017). Au contraire, certains aspects propres au secteur minier comme le système de FIFO, l'arrivée importante de travailleurs du Sud dans les communautés du Nord, ou bien le manque de diversification économique semblent exacerber une situation sociale déjà très critique pour les communautés

autochtones dont les conditions de vie sont nettement inférieures à celles du reste de la population québécoise (Asselin, 2012 ; Brun *et al.*, 2017 ; Simard, 2017).

Ainsi, même si l'intégration des communautés autochtones en tant que partenaires de développement fait désormais partie du discours porté par le Plan Nord, ce dernier ne semble pas s'être affranchi du « mythe du nord ». Dans l'histoire québécoise, le Nord est représenté comme une *Terra Incognita*, une terre immense, vierge, habitée par des peuples sauvages et destinée à être explorée et exploitée par les peuples colonisateurs (Duhaime *et al.*, 2013). Véhiculée par les gouvernements successifs, cette représentation s'est ancrée dans l'imaginaire national et témoigne de « l'ignorance anthropologique et occidentalocentrée » de la société qui lui a donné naissance (Duhaime *et al.*, 2013). Encore aujourd'hui, les sociétés autochtones sont souvent perçues comme des civilisations primitives auxquelles est niée leur organisation sociale et culturelle complexe. De cette vision est née la responsabilité que se sont donnée les gouvernements de « moderniser », ou plutôt d'« occidentaliser » ces communautés, comme le démontrent les projets de production bioalimentaire prévus dans le Plan Nord. Concrètement, ces projets visent à faire des Inuit des éleveurs d'animaux sauvages, tels que le caribou ou le bœuf musqué (Gombay, 2013). Questionnée par le Ministère de l'agriculture, des pêcheries et de l'alimentation du Québec quant à la faisabilité d'un tel dessein, Nicole Gombay (2013) expliquait qu'il serait difficile pour les Inuit de devenir éleveurs de ces espèces puisque cela irait à l'encontre de leurs croyances et de leur culture. Malgré cette réponse, le Ministère se demande s'il est tout de même envisageable « de penser que dans un avenir de 25 ans, il serait possible de changer cette mentalité de cueilleur chasseur... [en celle de] cueilleur éleveur ? » (Gombay, 2013, p. 333).

Considérant le point de vue exposé par le gouvernement, il convient ici de s'interroger quant aux effets délétères de la logique actuelle d'industrialisation du Nord québécois sur le système de valeurs et la culture des peuples autochtones. En fait, l'échange présenté ci-dessus démontre à quel point l'aménagement du territoire consiste en une pratique culturelle porteuse de normes, de valeurs et d'idéologies, qui induit un rapport de force inévitable entre les différents usagers de ce territoire (Gombay, 2013). Par conséquent, le Plan Nord expose les valeurs profondément néolibérales et capitalistes du gouvernement québécois, qui sont d'ailleurs largement extrapolables à l'ensemble des pays dominants. En facilitant l'investissement, en instaurant des politiques de subventions aux entreprises minières, en leur conférant des avantages fiscaux ainsi que des contrats sans appel d'offre, l'État préfère soutenir le caractère

marchand du système économique basé sur l'extraction des ressources minières plutôt que d'en atténuer les effets néfastes sur les écosystèmes et les populations locales (Institut de recherche et d'informations socio-économiques [IRIS], 2013). Ce modèle de gouvernance soumet les communautés autochtones à ce que David Harvey a conceptualisé comme étant de « l'accumulation par dépossession » (Harvey, 2003 cité dans Hurteau & Fortier, 2015). En octroyant des droits de propriété sur les ressources naturelles présentes sur le territoire à des compagnies privées, l'État participe à la transformation du territoire en une zone d'exploitation profitant aux intérêts privés et dans une moindre mesure publics, et conduisant à la dépossession des communautés autochtones de leurs « communs » environnementaux (Hurteau & Fortier, 2015). En suivant la logique capitaliste, le Nord est également perçu comme un puits de ressources disponibles dont le potentiel économique ne doit pas être gaspillé (Asselin, 2012 ; Duhaime *et al.*, 2013 ; Gombay, 2013).

Dans un contexte instable lié aux changements climatiques et à la déplétion des ressources minières, la reprimarisation partielle de l'économie québécoise par l'entremise du Plan Nord semble risquée puisque complètement dépendante du caractère volatil du marché mondial des minerais, et donc fondamentalement non durable (Asselin, 2012 ; Hurteau & Fortier, 2015). L'attribution du développement nordique au seul secteur privé pourrait même aboutir à une « tragédie des communs » qui se solde par un épuisement des ressources et des impacts environnementaux et sociaux qui sont partagés par l'ensemble de la société, et dans le cas du Plan Nord, principalement par les communautés autochtones (Asselin, 2012).

Au terme de cette démonstration, peut-on réellement considérer le Plan Nord comme un « modèle de développement durable » ? Qui plus est, ce concept de « développement durable » ne serait-il pas lui-même porteur de contradictions, pouvant ainsi être qualifié d'oxymore ? À ce sujet, les propos du sociologue Bertrand Méheust peuvent nous éclairer :

« [les oxymores] favorisent la destruction des esprits, deviennent des facteurs de pathologie et des outils de mensonges. Plus l'on produit d'oxymores et plus les gens sont désorientés et inaptes à penser » (Méheust, 2009 cité dans Bednik, 2016, p.93).

En voulant justifier le bien-fondé du Plan Nord, cet oxymore empêcherait-il d'envisager la « pluralité des attitudes possibles eu égard au milieu » (Pierron, 2013) ? Ne serait-il pas légitime que la gestion d'un territoire, peuplé depuis des siècles par des communautés autochtones soit guidée par une vision du monde différente de celle de l'Occident dominant ? Ne conviendrait-il pas d'explorer d'autres paradigmes ?

1.3. La cosmologie autochtone et la gestion des communs

Le Plan Nord se targue d'intégrer les communautés autochtones dans le « développement durable » du territoire nordique. Pourtant, comme démontré précédemment, ce « développement durable » est principalement orienté vers l'exploitation et la transformation des ressources en capital financier, et ne correspond pas à la perception du territoire qui est celle des Autochtones, ni à leur cosmologie.

1.3.1. La cosmologie autochtone : la relation entre l'humain et le milieu

En sciences sociales, le terme cosmologie réfère généralement à la « philosophie religieuse » et peut être compris comme régissant les relations des êtres humains avec leur environnement et les différentes entités le composant (Descola, 2001). Malgré la colonisation du continent nord-américain et la volonté des Européens de provoquer la disparition des peuples autochtones, notamment à travers les guerres et les maladies, mais surtout par la dépossession de leurs terres, les cosmologies autochtones demeurent aujourd'hui au cœur des revendications autochtones (Karmis, 1993 ; Laugrand, 2013 ; Alfred, 2017). La dépossession des terres était (et est toujours) une stratégie qui vise intentionnellement la disparition des peuples autochtones : attaquer directement la relation étroite entre l'Autochtone et son environnement naturel, ce que les colons avaient bien identifié comme un fondement même de l'identité autochtone (Alfred, 2017). La plupart des sociétés autochtones, et principalement amérindiennes, s'inscrivent dans une philosophie dite cosmocentrique au sein de laquelle les préoccupations prioritaires dépassent largement celle de l'individu et même de l'humain (Karmis, 1993). Les Autochtones se considèrent ainsi comme l'un des chaînons constituant le Cercle sacré de la vie, « dans lequel tous les êtres, matériels et immatériels, sont égaux et interdépendants » (Sioui, 1989, cité dans Karmis, 1993). Ce paradigme place la notion de respect au cœur de la culture et du mode de vie des Autochtones qui accordent autant de respect et de considération aux humains qu'aux non humains, chacun doté d'un caractère sacré, qu'ils soient des animaux, des végétaux, des montagnes ou bien des êtres immatériels (Busquet, 2006 ; Beauclair, 2015). La prise en compte de l'impact que toute action peut avoir sur l'ensemble des éléments du Cercle sacré de la vie, est gage du maintien de l'équilibre de ce dernier et vise à assurer son fonctionnement pour les générations futures.

Dans cette vision holistique, le territoire incarne pour les peuples autochtones un « milieu d'émergence et de vie, des lieux et des entités sensibles avec lesquels ils engagent des relations d'échange et de partage, des relations intimes et réciproques » (Poirier, 2000). Dès lors, les

Autochtones estiment endosser une certaine responsabilité non seulement à l'endroit de la santé des écosystèmes, mais également envers l'héritage qu'ils transmettront aux générations futures (Larouche, 2011). Ils deviennent pour ainsi dire les gardiens de leur environnement et s'opposent à la cosmologie occidentale dominante marquée par la séparation entre la nature et la culture. En effet, l'anthropocentrisme occidental présente l'humain comme un être extérieur à la nature, qu'il est en droit de « dominer, de s'en servir comme un propriétaire, sans rituel, sans besoin de réciprocité, sans [lui] donner un caractère sacré » (Huybens, 2009). La cosmologie autochtone quant à elle offre la possibilité aux humains de symboliser le pont entre culture et nature, au sein de laquelle les éléments vivants et non vivants « se muent en partenaires d'interactions et de relations » (Pierron, 2013).

Sans toutefois basculer dans l'essentialisme et procéder à une idéalisation de la cosmologie autochtone, ou nier son caractère évolutif, cette réciprocité entre nature et culture ainsi que la sagesse relative au soin porté à l'environnement invitent à concevoir les sociétés autochtones comme porteuses du concept de « développement durable » (Doyle-Bedwell & Cohen, 2001). Ce dernier est largement dominé par le volet économique dans sa pratique occidentale, mais pour être conforme à la vision autochtone, les dimensions environnementales, sociales et économiques de ce modèle de développement devraient être envisagées sous forme de cercles qui s'emboîtent (Asselin, 2011). En tant que milieu de vie, l'environnement constituerait le plus grand de ces cercles abritant la société, qui, pour fonctionner, doit se pourvoir d'un système économique (Asselin, 2011).

En entretenant une relation d'ordre spirituel avec leur environnement dont la survie de leurs modes de vie dépend, et en considérant l'ensemble des éléments de cet environnement comme faisant partie d'un tout, les peuples autochtones s'inscrivent dans une conception communautaire de la vie. Tranchant avec le paradigme occidental dominant marqué par l'individualisme, la compétition et la prédation des ressources naturelles, cette vision fait en sorte que ces peuples sont plus enclins à appréhender ces ressources en tant que commun.

1.3.2. La cosmologie autochtone et la philosophie des communs : des visions holistiques

La culture occidentale majoritaire est largement dictée par la théorie économique dite néo-classique qui « pense l'univers en terme de biens » (Ekeland, 2018, Le Crosnier, 2011). Ces biens sont des produits qui doivent être consommés et dont la valeur est essentiellement liée au degré de satisfaction éprouvé par leurs consommateurs (Ekeland, 2018). La théorie néo-classique distingue quatre types de biens, soient les biens privés qui sont étroitement liés au marché et

les biens dits clubs, publics et communs qui sont incompatibles avec cette notion de marché (Ekeland, 2018). Afin de contrôler la catégorie des biens dits communs, le réflexe principal de l'économie consiste, et ce depuis plusieurs siècles, à procéder à leur privatisation et donc à leur intégration au sein du marché, sans toutefois penser aux externalités négatives que cette stratégie pourrait engendrer (Ekeland, 2018 ; Bollier, 2016).

Depuis les années 1970, les biens communs (qui seront par la suite évoqués sous le terme de « communs » afin de les soustraire de toute connotation économique) sont principalement abordés à travers la fameuse « tragédie des communs » du biologiste Garrett Hardin (1968). Pour modéliser cette théorie, Hardin a choisi l'image d'un pâturage qui serait partagé par plusieurs éleveurs de bovins d'un même village. Ce pâturage étant une propriété commune, et donc par définition accessible à tout un chacun, Hardin estime qu'aucun éleveur n'est capable de se comporter de manière « rationnelle » et tend ainsi à utiliser la ressource autant que possible sans se préoccuper d'en laisser pour ses confrères (Hardin, 1968). Selon Hardin, ce comportement aboutit inexorablement à une surexploitation de la ressource, et donc à la « tragédie des communs ». Pour éviter l'utilisation à outrance de la ressource, Hardin affirme qu'il est nécessaire de la privatiser (Hardin, 1968).

Position déjà vivement critiquée lorsque parue dans les années 1970, les communs tels qu'appréhendés par Hardin sont plutôt le reflet d'un système d'accès ouvert, au sein duquel des acteurs individuels ne disposeraient d'aucune capacité collective d'organisation, et dont l'unique objectif serait d'exploiter la ressource à outrance (Bollier, 2016 ; Ekeland, 2018 ; Locher, 2018). Cette théorie a certes déjà été vérifiée dans certains cas (ex. surpêche de la morue de l'Atlantique) mais elle ne permet pas d'envisager les communs sous l'angle de la durabilité (Locher, 2018 ; Le Crosnier, 2011).

Cette analyse occidentalocentriste des communs, qui persiste dans le discours de nombreux politiciens et économistes, a cependant été réfutée quelques années plus tard, notamment grâce aux travaux d'Elinor Ostrom, récipiendaire du Prix Nobel d'économie en 2009 (Bollier, 2016). La chercheuse et son équipe ont su démontrer la diversité et la pertinence des réponses apportées par des communautés pour une gestion durable et responsable des ressources naturelles (Le Crosnier, 2009 ; Bollier, 2016 ; Ekeland, 2018). Les communs ne doivent plus être envisagés comme une simple ressource, miroir d'une vision utilitariste du milieu, mais comme un ensemble dynamique basé sur l'usage qu'une communauté fait de cette ressource en s'appuyant sur son propre système de valeurs, ses traditions et ses savoirs (Bollier, 2016 ;

Misonne, 2018). En tant que moteur d'une activité sociale guidée par un sens collectif, plusieurs auteurs parlent même du « faire commun » (Bollier, 2016 ; Gutwirth & Stengers, 2016 ; Orsi *et al.*, 2017).

Cette définition des communs peut être déstabilisante pour certains en ce qu'elle situe ces ressources « hors du cadre économique familial basé sur *Homo œconomicus* » et qu'elle « rend plus difficile la construction de modèles quantitatifs, mécaniques bien ordonnés que les économistes et les décideurs affectionnent tellement » (Bollier, 2016). En concédant à la philosophie des communs un caractère holistique, elle permet cependant d'établir un parallèle avec la cosmologie autochtone telle que précédemment évoquée.

Pour les peuples autochtones, originellement à l'écart de l'économie et de la culture du marché, la notion de « possession » de la terre n'existe pas (Gutwirth & Stengers, 2016). En effet ces derniers se perçoivent intégrés, en tant que groupe défini par une culture, des traditions et des savoirs, dans une relation de soin réciproque et de gestion respectueuse des ressources naturelles et de l'environnement (Bollier, 2014). Sans occulter l'existence d'une diversité de cosmologies autochtones, mais en observant toutefois qu'elles partagent ce concept d'interdépendance et de relation durable avec le milieu, nombreuses sont les communautés autochtones qui ont su construire des systèmes socio-écologiques solides et viables à partir de leurs cosmologies (Bollier, 2014). Les activités de subsistance telles que la chasse, la pêche ou encore la cueillette, laissent à penser que la survie de ces peuples est depuis longtemps régie par le « faire commun » (Bollier, 2014). Cette organisation sociale basée sur la coopération et le partage permet non seulement de gérer des ressources essentielles pour le bien de tous, y compris celui des générations futures, mais également de préserver l'identité et le système de valeurs d'une communauté (Bollier, 2014 ; Servigne, 2012).

1.3.3. Les ressources minières et le « faire commun »

À ce jour, les éléments naturels tels que les minerais incarnent dans l'imaginaire collectif un réservoir de ressources mises à disposition de l'humain pour assouvir ses besoins et plus particulièrement ses désirs. Pourtant, à l'instar des rivières, des océans, des forêts ou encore de l'air, les terres et leurs ressources minérales doivent être considérées comme des communs (Grzybowski, 2010 ; Merlet, 2010).

La déplétion des ressources minérales fossiles, la dégradation de l'environnement et les impacts néfastes que l'industrie minière entraîne pour les communautés autochtones sont autant de

défis qui imposent au secteur privé et au gouvernement de repenser les fondements et le fonctionnement de leur stratégie de gestion du territoire. Réinvestir la notion des communs en tant qu'« outil à penser » (Le Crosnier, 2009), permettrait d'initier une gestion des ressources naturelles qui soit respectueuse, équitable et durable et contribuerait également à revaloriser une participation démocratique de l'ensemble des acteurs du territoire (Grzybowski, 2010 ; Misonne, 2018).

Ainsi, plutôt que de voir le Nord comme « la dernière frontière de notre imaginaire collectif » (MERN, 2011), il conviendrait de ne pas oublier que ce territoire est avant tout un milieu de vie pour de nombreuses communautés autochtones qui possèdent leurs propres façons de vivre, d'exister et d'interagir avec l'environnement, et qu'il est déjà empreint d'un imaginaire (Rivard et Desbiens, 2011). En prenant en considération cet imaginaire autochtone dans la gouvernance du territoire nordique sous le paradigme du « faire commun », le développement du Nord devient une occasion inédite de redonner du sens à l'intérêt général québécois et de s'employer à instaurer un « dialogue culturel et un partenariat multiethnique », car avant d'être *economicus*, l'être humain est assurément *sociabilis* (Rivard et Desbiens, 2011 ; Bollier, 2016).

Puisque « sans coopération, il n'y a pas de gouvernance, donc pas de biens communs... et bientôt plus de ressources naturelles » (Servigne, 2012), il importe désormais de cerner les manières dont les peuples autochtones, l'industrie minière et l'État peuvent interagir et coexister à travers le modèle des communs. À travers l'exemple du peuple māori de Nouvelle-Zélande, le chapitre suivant démontre comment une gestion des ressources naturelles peut s'articuler autour de la philosophie du « faire commun ». Les modalités de cette relation, ses forces, de même que les faiblesses et les défis qu'elle suppose y seront explicités.

Chapitre 2

Les Māori et le « faire commun » en Nouvelle-Zélande

*Kei raro i ngā tam tam,
ko ngā tuhinga a ngā tūpuna*

Sous les herbes et les plantes,
se trouvent les récits de nos ancêtres

(*Whakatauki* Māori, traduction libre)

Le chapitre précédent a permis d'exposer les défis majeurs auxquels se heurtent les communautés du Nunavik lorsqu'il s'agit de la gestion de l'extraction minière sur leur territoire. Malgré l'intégration du concept de « développement durable », le cadre d'exploitation du Plan Nord laisse peu de place à la reconnaissance de la cosmologie des peuples du Nunavik.

L'hypothèse centrale de cet essai considère que la théorie des communs, telle que proposée par Ostrom, offre un mode de gestion compatible avec la cosmologie autochtone. En se basant sur le dialogue entre les communautés, l'industrie et l'État ainsi que sur la gestion collaborative des ressources minières, l'analogie entre le modèle des communs et les valeurs autochtones pourraient alors inspirer un cadre de gestion qui soit apte à respecter et préserver l'identité culturelle des communautés autochtones : c'est le « faire commun ».

Le présent chapitre se consacrera à l'expérience de la Nouvelle-Zélande, qui a adopté un cadre légal sur la gestion des ressources naturelles se référant explicitement à la cosmologie des Māori, qui sont les Autochtones de ce territoire. En effet, en 1991, la *Loi sur la gestion des ressources* (*Resource Management Act, RMA*) intègre la pratique du *Kaitiakitanga*, associée à la cosmologie māori, dans la gestion des ressources naturelles.

En s'appuyant sur l'exemple des communautés māori, ce deuxième chapitre tentera donc de comprendre comment les valeurs et la culture des peuples māori influencent le cadre d'exploitation des ressources minières en Nouvelle-Zélande et bousculent la vision capitaliste portée par le modèle dominant à l'égard des ressources naturelles. Les principes de la cosmologie māori et plus précisément de la pratique du *Kaitiakitanga* seront ensuite comparés avec le modèle des communs tel que proposé par Elinor Ostrom. Ce modèle repose sur un dialogue interculturel et une collaboration avec les communautés qui aboutissent à une gestion collective de ressources naturelles qui sont essentielles à la prospérité et au bien-être commun.

La dernière partie de ce chapitre tâchera finalement de présenter les principales limites et défis auxquels se heurte cette proposition dans la pratique.

Tout en s'efforçant de protéger leur identité, les Autochtones doivent s'adapter à de nouvelles réalités sociales, économiques et environnementales, et s'ouvrent en ce sens à un certain renouveau. Ainsi, sans penser que les savoirs et les valeurs de ces communautés autochtones incarneront l'unique réponse à la crise socio-écologique du 21^{ème} siècle, il semble primordial d'offrir à ces communautés l'opportunité de s'exprimer et de suggérer d'autres façons d'être au monde.

2.1. Le *Kaitiakitanga* : la philosophie au cœur des systèmes socio-écologiques Māori

L'expérience des Māori de la Nouvelle-Zélande a ceci de particulier que le mode traditionnel de gestion collaborative des ressources du territoire de ces communautés, connu sous le terme *Kaitiakitanga*, a été reconnu officiellement dans le texte de loi sur la gestion des ressources naturelles. En effet, en 1991, la *Loi sur la gestion des ressources* (*Resource Management Act*, RMA) intègre la pratique du *Kaitiakitanga* dans la gestion des ressources naturelles :

“In achieving the purpose of this Act, all persons exercising functions and powers under it, in relation to managing the use, development, and protection of natural and physical resources, shall have particular regard to —

(a) Kaitiakitanga

(aa) the ethic of stewardship” (RMA, 1991)

Aussi, selon cette loi, le *Kaitiakitanga* est défini comme :

« the exercise of guardianship by the tangata whenua of an area in accordance with tikanga Māori in relation to natural and physical resources; and includes the ethic of stewardship” (RMA, 1991)

Même si dans la pratique cela est moins évident, il est toutefois clairement mentionné que le *Kaitiakitanga* doit être intégré dans toute gestion des ressources.

Les paragraphes suivants décrivent succinctement la vision du monde māori afin de mieux comprendre la pratique du *Kaitiakitanga*. Après avoir retracé l'origine cosmologique de cette coutume, une attention particulière sera portée aux valeurs socioculturelles qui lui sont associées, faisant d'elle une véritable éthique socio-écologique qui, pendant de nombreux siècles a façonné la vie des Māori et leur rapport à l'environnement. Par la suite, ce sont les

rapports historiques entretenus entre les Māori et le secteur extractif qui seront présentés, afin d'aboutir sur les perspectives d'avenir, telles qu'envisagées par les Autochtones, vers une industrie minière qui serait plus inclusive, plus durable et plus respectueuse de leur culture et de l'environnement.

En Nouvelle-Zélande, le terme Māori signifie « indigène », « originel ». Lors de la colonisation de l'archipel par les Britanniques au cours du 19^{ème} siècle, les Autochtones se définissaient eux-mêmes en tant que *Tangata Māori*, c'est-à-dire des « humains indigènes », afin de se différencier des colons. Le processus de colonisation voulut finalement que l'adjectif māori devînt l'unique substantif pour désigner ce peuple autochtone. En 2018, la population māori était estimée à plus de 744 000 personnes, représentant près de 15% de l'ensemble des habitants du territoire néo-zélandais (Stats NZ, 2018).

Les Māori sont les *Tangata Whenua*, « le peuple de la terre ». Leur cosmologie et leurs valeurs sociales sont de fait intimement liées à leur environnement. Au cœur de cette cosmologie, le *Kaitiakitanga* est reconnu comme étant l'une des pratiques māori ayant le plus d'influence dans la structuration sociale de ces communautés (Kawharu, 2000). Souvent réduit à la notion de tutelle et envisagé comme un simple outil de gestion des ressources naturelles, le *Kaitiakitanga* est avant tout une philosophie de vie qui permet non seulement de guider les Māori dans leur relation avec l'environnement, mais également de protéger leur culture (Walker, 2016 ; Kawharu, 2010).

2.1.1. Whakapapa et l'origine de la pratique du Kaitiakitanga

Avant de tenter d'établir une description du *Kaitiakitanga* et des valeurs qui y sont associées, il semble important d'aborder le concept du *Whakapapa* puisqu'il établit l'origine des connexions spirituelles qui lient les Māori à leur environnement et à l'ensemble de ses éléments constitutifs, relations sur lesquelles se base la pratique du *Kaitiakitanga*. Au fondement de la cosmologie māori, le concept du *Whakapapa* (« généalogie ») retrace l'origine de l'Univers à travers une série de relations généalogiques et d'événements qui permettent aux Māori de comprendre l'origine des principes organisationnels de leur civilisation (Waymouth, 2003). *Whakapapa* constitue ainsi un ensemble de connaissances qui assure la communication et les interactions entre les trois sphères qui structurent la vie des Māori : *Whakapapa atuātanga* (sphère spirituelle), *Whakapapa tīpuna* (sphère humaine) et *Whakapapa pūtaiao* (sphère naturelle) (Waymouth, 2003). La transmission intergénérationnelle des valeurs, savoirs et traditions māori s'opère donc à travers le concept du *Whakapapa*.

Cette généalogie reflète une vision holistique du monde qui intègre les *Tangata Whenua* dans un environnement où évoluent et cohabitent animaux, plantes et ressources naturelles selon des relations spécifiques (Harmsworth & Awatere, 2013). Dès lors, cette profonde connexion ôte à l'humain toute forme de domination sur son environnement et induit plutôt une relation de respect (Paul-Burke & Rameka, 2016). *Whakapapa* enseigne alors que le néant a successivement laissé place à un être suprême, créateur des deux parents primitifs que sont *Rangi-nui* (le Ciel-père) et *Papatūānuku* (la Terre-mère) dont l'union donna naissance au monde intangible constitué de nombreux êtres spirituels dotés de pouvoirs supranaturels, les *atua*, ainsi qu'au monde tangible incarné par les éléments naturels et l'humanité (Harmsworth & Awatere, 2013).

En se référant à *Whakapapa*, les Māori peuvent retracer leurs origines et se définir à partir des relations ancestrales qu'ils entretiennent avec des terres, des rivières ou des montagnes en particulier (Paul-Burke & Rameka, 2016). À l'instar de nombreuses communautés autochtones, l'identité māori est portée par une tradition orale marquée par un langage, des chants, des mythes, des rituels et des pratiques qui lui sont propres (Paul-Burke & Rameka, 2016). Par l'entremise de cette cosmologie, les Māori se sont aussi vus conférés, en tant que *kaitiaki* (gardiens), un certain nombre de responsabilités et d'obligations afin de promouvoir et de maintenir le bien-être des êtres spirituels, des personnes et de leurs communautés, mais également afin de protéger activement les ressources naturelles et d'assurer leur caractère durable (Paul-Burke & Rameka, 2016 ; Walker, 2016 ; Harmsworth & Awatere, 2013).

En assumant leur rôle de *kaitiaki*, les Māori rendent hommage à leurs ancêtres et au soin que ces derniers ont eux aussi accordé à leur environnement. En d'autres termes, ils renforcent leur identité culturelle. La figure de *kaitiaki* est principalement endossée par les *kaumatua* (les aînés), les *rangatira* (les chefs) ainsi que des individus qualifiés d'experts, qui occupent également des positions privilégiées dans l'administration des affaires politique, économique et spirituelle des communautés (Kawharu, 2000).

2.1.2. Le *Kaitiakitanga* : éthique socio-écologique

Définir de manière claire et précise le *Kaitiakitanga* s'avère une tâche difficile puisqu'il englobe plusieurs aspects de la culture māori. En outre, son interprétation et son application entre et au sein des *iwi* (tribus), *hapū* (sous-tribus) et *whānau* (familles) ne sont pas immuables. Ainsi, même si étymologiquement le *Kaitiakitanga* se structure autour du terme central *tiaki*, qui peut être traduit comme « prendre soin », « garder », « protéger », le *Kaitiakitanga* ne doit pas être réduit à la notion de tutelle (Kawharu, 2000). Cette définition superpose au *Kaitiakitanga* l'idée de possession qui est étrangère à la vision des Māori quand il s'agit de leur relation avec la terre et ses ressources (Paul-Burke & Rameka, 2016 ; Marsden & Henare, 1992). Appréhendé de la sorte, il n'est pas rare que certains auteurs ou instances publiques fassent l'analogie entre le *Kaitiakitanga* et le concept occidental de « développement durable » (Walker, 2016). Même si le *Kaitiakitanga* a probablement évolué par rapport à ce qu'il représentait pour les Māori à l'époque précoloniale, il reste néanmoins que cet analogisme lui nie toute dimension spirituelle, primordiale pour sa pratique (Walker, 2016). L'essence même du *Kaitiakitanga* réside en effet dans la capacité qu'ont les Māori à comprendre les connexions qui structurent et régissent la vie dans le monde naturel, et, comme le souligne Royal (2006) : « comprendre [ces] relations est la clé pour comprendre le monde ».

En embrassant plusieurs valeurs, croyances et pratiques, et en s'appuyant sur un savoir traditionnel (*Mātauranga Māori*), le *Kaitiakitanga* doit plutôt être perçu comme un dialogue entre deux niveaux interdépendants : l'un philosophique et l'autre pragmatique (Kawharu, 2000). Il n'existe pas chez les Māori de terme spécifique qui pourrait être traduit comme « valeur ». Toutefois, ces derniers emploient le mot *taonga* pour désigner des éléments naturels ou spirituels avec lesquels des générations de Māori ont su entretenir des relations saines et durables, ce qui octroie à ces éléments une certaine valeur aux yeux des Māori (Paul-Burke & Rameka, 2016). Le Ministère de l'Éducation néo-zélandais définit quant à lui des valeurs comme « des ensembles intériorisés de croyances ou de principes de comportement qui sont détenus par des individus ou des groupes. Ils sont exprimés dans la façon dont les gens pensent et agissent. Ils reposent sur des traditions culturelles, religieuses, philosophiques et spirituelles, ainsi que sur la réflexion critique, le dialogue et le débat » (Keown *et al.*, 2005).

Les valeurs, ou *taonga* qui sont associées à la pratique du *Kaitiakitanga* sont nombreux. Ainsi, par souci de clarté, seules les valeurs essentielles à la compréhension de la mise en place du cadre légal relatif aux ressources minières en Nouvelle-Zélande seront définies ci-après. Ces *taonga* sont : *Mana Whenua*, *Rangatiratanga*, *taonga Tuku Iho*, *te Ao Turoa*, et *Tikanga*.

Mana Whenua

Mana Whenua se rapporte autant à l'autorité et au contrôle, qu'au prestige et à l'honneur qui est accordé aux Māori par *Whakapapa* vis-à-vis de la gestion des ressources naturelles d'un territoire donné (Paul-Burke & Rameka, 2016). Cette valeur d'ordre politique contribue à structurer la relation d'engagement qu'ont les Māori à l'égard des éléments de leur environnement et est donc primordiale pour la pratique du *Kaitiakitanga* (Walker, 2016).

Rangatiratanga

À la base de la structure sociale māori, *Rangatiratanga* représente le *leadership* en vertu duquel le *Kaitiakitanga* doit être exercé (Kawharu, 2000). Le respect de ce concept permet aux Māori d'évoluer en toute harmonie au sein de leurs communautés (Walker, 2016).

Taonga Tuku Iho

Comme mentionné précédemment, *taonga* désigne un élément qui revêt une grande importance pour les Māori. En ce sens, *Taonga Tuku Iho* représente le soin, le respect et la protection que les Māori exercent sur de tels éléments et ce depuis des générations (Harmsworth & Awatere, 2013). En pratiquant *Taonga Tuku Iho*, les Māori assurent la pérennité des écosystèmes et de leur culture (Scrimgeour & Iremonger, 2004).

Te Ao Turoa

Pour les Māori, *Te Ao Turoa* symbolise le caractère intergénérationnel de la durabilité des ressources naturelles (Harmsworth & Awatere, 2013). De concert avec *Taonga Tuku Iho*, cette valeur témoigne de la volonté des Māori de léguer aux générations futures un environnement viable et sain qui permette à celles-ci de jouir des mêmes opportunités et conditions de vie que leurs prédécesseurs (Harmsworth & Awatere, 2013). Ce principe d'équité met à nouveau en lumière l'importance pour les Māori de maintenir une relation d'interdépendance avec leur environnement puisqu'elle garantit non seulement leur bien-être et leur prospérité, mais également l'expression de leur identité, de leur culture et de leur spiritualité (Harmsworth & Atawere, 2013 ; Jackson, 2011).

Tikanga

Le comportement des Māori relativement à leur environnement est régi par des protocoles, des lois ainsi que des coutumes, regroupés sous le concept de *Tikanga*. Parmi ces différentes règles, *tapu* et *rahui* sont celles qui permettent de restreindre ou d'interdire l'accès à tout élément qui nécessite une protection ou qui pourrait causer du tort aux Māori (Walker, 2016 ; Harmsworth

& Awatere, 2013). Dans le contexte du *Kaitiakitanga*, *tapu* et *rahui* sont considérés comme des moyens éminents, pour les personnes aptes à les appliquer, de protéger ou de restaurer des ressources en déplétion ainsi que leur *Mauri* (Walker, 2016). L'application de *tapu* peut aussi consister à élever une ressource qui le nécessite au royaume divin afin que le monde physique ne l'altère davantage (Walker, 2016). Une fois la menace évincée ou la ressource restaurée, *tapu* peut être contrebalancé par *noa*. L'exécution de *noa* n'est envisageable que par l'entremise d'un *karakia* (rituel) permettant de libérer l'élément du *tapu* (Walker, 2016).

Puisque les principales valeurs et pratiques inhérentes au *Kaitiakitanga* se rapportent aussi bien à des dimensions sociale et culturelle qu'environnementale, le *Kaitiakitanga* représente une véritable éthique socio-écologique pour les Māori (Kawharu, 2000). Les responsabilités endossées par les *kaitiaki* et les actions qu'ils mènent permettent de préserver les relations intimes qui existent entre l'environnement, l'identité culturelle māori et le bien-être des communautés.

2.1.3. Le *Kaitiakitanga* et la gestion des ressources minières

Le *Kaitiakitanga* est une philosophie traditionnelle qui continue de structurer le mode de vie des Māori et leur rapport à l'environnement naturel tout en s'adaptant au contexte et aux défis propres au 21^{ème} siècle (Sizoo, 2008). Aujourd'hui, la pertinence de cette pratique résonne plus que jamais dans le domaine de la gestion des ressources naturelles. Cela est d'autant plus vraisemblable pour les ressources minières en raison de leur caractère non renouvelable.

Que ce soit pour la fabrication d'outils, d'armes, pour leur commerce ou encore pour la création d'objets ornementaux et décoratifs, les ressources minières occupent une grande place dans les sociétés māori, et ce bien avant la colonisation européenne (Ruckstuhl *et al.*, 2014). Preuve de cette relation ancestrale, des études archéologiques ont révélé l'existence d'anciennes carrières d'obsidienne, de silex et de *pounamu* (jade) qui sont des minerais hautement valorisés par les Māori, des *taonga*. Aussi, certaines communautés māori utilisaient déjà les propriétés calorifiques du charbon pour cuisiner, et avaient même connaissance de l'existence de gisements pétroliers et gaziers offshore (Ruckstuhl *et al.*, 2014).

À partir des années 1840, époque marquant l'arrivée des premiers colons, les Māori ont rapidement compris le rôle que jouerait l'exploitation minière dans leurs rapports avec les Européens et se sont ainsi volontairement engagés dans l'extraction d'autres minerais (Ruckstuhl *et al.*, 2013). Au cours de la ruée vers l'or de 1860, la communauté de mineurs comptait plus de 600 travailleurs d'origine māori. Une mine d'or découverte en 1862 par trois

prospecteurs Māori a d'ailleurs été baptisée « Point Māori », confirmant l'implication de ces communautés dans le développement de l'industrie minière en Nouvelle-Zélande. Certaines tribus (*iwi*), comme celle de Ngāti Porou, convenaient même d'ententes avec des compagnies pétrolières qui leur promettaient des redevances dans le cas où des gisements exploitables et rentables seraient découverts sur leurs terres ancestrales. À l'origine de la participation de ce peuple autochtone à l'exploitation d'une plus grande diversité de ressources minières figure le Traité de Waitangi, signé en 1840 entre la Couronne britannique et les chefs des tribus māori. Ce Traité établit en premier lieu la souveraineté de la Couronne Britannique sur l'ensemble des territoires de Nouvelle-Zélande, mais concède néanmoins aux Māori l'autorité (*Rangatiratanga*) et la compétence sur les terres, incluant les ressources minérales présentes dans leurs sous-sols, les ressources halieutiques et sylvicoles ainsi que sur d'autres *taonga* (trésors), et garantit finalement aux Māori des droits et des protections similaires à ceux des citoyens Britanniques (Ministère de la Culture et de l'Héritage, 2017; Ruckstuhl *et al.*, 2014).

Malgré ce cadre législatif, les Māori ont rapidement subi les effets de la colonisation et de la domination européenne puisqu'au cours des 20 années qui ont suivi la signature du Traité, 60% des propriétés autochtones avaient été aliénées au bénéfice de la Couronne (Ruru, 2011). Aujourd'hui les Māori ne détiennent plus que 5,5% de leurs terres ancestrales (Ruru, 2011). De ce fait, la majorité des ententes relatives à l'exploitation minière et signées en vertu du Traité de 1840 ont été bafouées. Il faudra attendre plus d'un siècle pour que soit votée, en 1975, la *Loi relative au Traité de Waitangi*. Celle-ci donnera naissance au Tribunal de Waitangi dont la principale mission sera d'entendre les réclamations des Māori, de formuler des recommandations à l'intention du gouvernement afin de réparer les nombreuses violations et injustices perpétrées depuis le 19^{ème} siècle à l'égard de leurs droits (Ruckstul *et al.*, 2014 ; Magallanes, 2015). Bien que les suggestions du Tribunal soient orientées vers la restauration de l'identité et de l'autorité culturelles des Māori mais aussi des relations spirituelles que ces derniers entretenaient avec les terres spoliées, ce processus aboutit généralement à la formulation d'excuses officielles de la part du gouvernement néo-zélandais ou bien à l'octroi de compensations financières (Magallanes, 2015). Il permet toutefois d'instaurer un certain dialogue entre le gouvernement et les Māori, particulièrement au sujet du développement du territoire (Ruwhiu & Carter, 2016).

D'autres lois ont été implémentées afin de régir les activités minières en Nouvelle-Zélande et de préciser les droits et les responsabilités des Māori envers les ressources minières. Le premier de

ces textes est la Loi de 1991 sur les Minéraux de la Couronne (*Crown Minerals Act*, CMA). Habituellement, selon la tradition juridique anglaise du *common law*, tout propriétaire d'une terre détient automatiquement les minéraux présents sous la surface de cette terre. Cela est différent dans le cas de la Nouvelle-Zélande où la majorité des ressources minières sont propriétés de la Couronne (Douglas, 2010). La section 10 du CMA précise ainsi la nationalisation de quatre ressources particulières : l'or, le pétrole, l'argent et l'uranium (CMA, 1991). Advenant l'existence naturelle de l'une de ces ressources minières sur une terre donnée, aliénée ou non par la Couronne (représentée par l'agence ministérielle *New Zealand Petroleum and Minerals*), ces dernières demeurent l'unique propriété de la Couronne. En ce qui concerne les Māori, le CMA rend obligatoire la consultation des tribus (*iwi*) et des sous-tribus (*hapū*) quand certaines zones de leurs territoires sont visées par des projets d'exploitation minière (*New Zealand Petroleum and Minerals*, s.d.; Oxhorn & Dodsworth, 2013). Les Māori ainsi consultés émettent des commentaires ou des recommandations par rapport au projet envisagé et peuvent refuser ou restreindre l'accès aux activités d'exploitation dans certaines aires de leurs territoires. Ils sont également à même d'exiger certaines conditions avant la conclusion d'une entente, afin de préserver entre autres les fondements culturels qui les unissent à ces lieux (*New Zealand Petroleum and Minerals*, s.d.).

La seconde disposition législative par rapport à l'exploitation des ressources minières est la Loi de 1991 sur la gestion des ressources naturelles (RMA). Instaurée pour promouvoir et atteindre une gestion durable des ressources naturelles, cette loi encourage d'une part les promoteurs à tenir compte du *Kaitiakitanga* dans tout projet d'exploitation des ressources, mais proscriit également l'utilisation d'une terre pour toute activité qui ne serait pas permise par l'autorité locale compétente (Ruckstuhl *et al.*, 2013). Dans un tel contexte, les Māori peuvent participer, ou du moins devraient être en mesure de le faire, à la prise de décision concernant l'utilisation de leur territoire.

2.1.4. L'application du *Kaitiakitanga* dans la pratique : limites et défis

Malgré l'ensemble de ces dispositions et des plaintes déposées devant le Tribunal de Waitangi, les gouvernements successifs ont trop souvent ignoré les recommandations fournies par cette instance par rapport aux préjudices causés aux Māori. Ces derniers demeurent toutefois impliqués dans le secteur minier, principalement à travers la gestion à l'échelle communautaire, la création d'entreprises māori ainsi que la signature de partenariats avec l'industrie (Ruckstuhl *et al.*, 2014).

- La gestion communautaire : le cas du pounamu

Actuellement, la seule ressource exclusivement gérée par certaines communautés māori est le *pounamu*. Aussi connu sous les noms de « *greenstone* » ou de « jade de Nouvelle-Zélande », le *pounamu* représente en effet l'un des principaux *taonga* porteurs de la culture et des traditions des Māori de la tribu (*iwi*) de Ngāi Tahu. Il symbolise depuis des générations les liens de parenté qui unissent chaque Māori au sein des familles (*whenua*), permet de maintenir une connexion avec leurs *tipuna* (leurs ancêtres), et reflète le *mana* (l'autorité) (Ruckstuhl *et al.*, 2013).

Uniquement présente sur l'Île du Sud, l'exploration, l'exploitation, la protection et le commerce de cette pierre entre les différentes sous-tribus (*hapū*) ont été, pour des générations de Māori, une source non négligeable de subsistance et de bien-être spirituel (WRCR, 2014). La relation entretenue entre les Māori de cette région et la pierre était telle qu'il était même dit que : « *pounamu* est Ngāi Tahu et Ngāi Tahu est le *pounamu* » (Wheen, 2009, traduction libre). Avec l'arrivée des colons, et en dépit d'une négociation supposée se dérouler en vertu d'une bonne foi mutuelle, l'un des principes du Traité de Waitangi, la Couronne décida de se faire propriétaire non seulement des terres promises aux Māori mais aussi des ressources s'y trouvant, incluant le *pounamu* (Wheen, 2009 ; Douglas, 2010). L'accès des Māori au *pounamu* devient de ce fait largement restreint alors qu'il est massivement exporté vers l'Europe.

Ce n'est qu'en 1986, soit plus d'une décennie après la création du Tribunal de Waitangi, que la tribu de Ngāi Tahu porte plainte contre la Couronne pour violation de l'un des principes du Traité de 1840 stipulant que malgré la souveraineté de la Couronne sur les terres obtenues, les Māori doivent maintenir leur autorité sur celles-ci et sur les *taonga* qu'elles abritent (Wheen, 2009). Cinq ans plus tard, en 1991, le Tribunal trancha en faveur des Māori, recommandant au gouvernement Néo-Zélandais de transférer l'entière propriété et la gouvernance du *pounamu* présent sur les terres ancestrales aux Māori de Ngāi Tahu. Cette propriété ne sera toutefois récupérée par les Māori qu'en 1997 par l'entremise du traité *Ngāi Tahu (Pounamu Vesting) Act*, faisant aujourd'hui du *pounamu* la seule ressource minière entièrement gérée par les communautés māori de Ngāi Tahu. Grâce à la reconquête de ce *taonga*, les Māori ont d'une part pu se reconnecter pleinement avec sa forte valeur spirituelle, mais y ont également entrevu une opportunité d'ordre économique.

En 2002, les Māori de Ngāi Tahu ont élaboré un plan de gestion pour le *pounamu* (*Pounamu Resource Management Plan*), désignant cette tribu (*iwi*) comme *kaitiaki* (gardien) du *pounamu* historiquement présent sur *Te Waipounamu*, l'Île du Sud (Ruckstuhl *et al.*, 2013). Ce plan visait

également à endiguer l'importante problématique du marché illégal né de la fin des droits miniers et de l'augmentation du prix de la ressource suite à la ratification du Ngāi Tahu (*Pounamu Vesting*) Act (Wheen & Hayward, 2012). À l'image du système de valeurs et de la cosmologie Māori, cette gestion se veut responsable, éthique et durable. Il entend s'aligner sur le *whakatauki* (proverbe) suivant : *mō tātou, ā, mō kā uri ā muri ake nei* qui mot à mot signifie : pour nous, et pour nos enfants après nous (Ngāi Tahu, 2013). La mise en œuvre de ce plan de gestion est assurée par trois entités majeures, soient un *Runanga* (conseil) général représentant l'ensemble de la tribu de Ngāi Tahu, un second *Runanga* de *kaitiaki*, ainsi qu'un agent de gestion du *pounamu* qui sert de liaison avec les parties externes.

Alors que le *Runanga* général et l'agent de gestion du *pounamu* soutiennent administrativement le plan de gestion, la principale responsabilité du *Runanga* de *kaitiaki* est d'exercer le *Kaitiakitanga* et l'ensemble de ses principes sur le *pounamu*. Il est donc chargé d'effectuer les inventaires et la prospection des gisements sur le terrain, de déterminer dans quelles zones la ressource doit être protégée, de déterminer des seuils d'extraction durables dans les différentes zones de la tribu (*iwi*) afin d'élaborer des politiques d'extraction à partir des règles du *tikanga* (*rahui* et *tapu*). Cette entité est également le point de contact avec l'industrie.

En récupérant leurs droits ancestraux vis-à-vis du *pounamu*, et en élaborant des pratiques de gestion fidèles à leurs valeurs, les Māori de Ngāi Tahu ont démontré leur volonté d'exploiter une ressource minière de manière éthique et durable, en d'autres termes, comme un commun.

- L'entrepreneuriat Māori et les partenariats interculturels

La gestion communautaire des ressources minières par les Māori, à l'instar de celle opérée sur le *pounamu*, ne constitue pas une norme en Nouvelle-Zélande. En réalité, bien que plusieurs communautés soient particulièrement intéressées à participer à cette industrie, de manière durable et en accord avec leurs valeurs culturelles, ce secteur représente moins de 1% de l'économie māori (Ruwhiu & Carter, 2016). De manière générale, les quelques entreprises minières māori existantes se sont développées dans l'extraction du fer et du sable et cherchent actuellement à s'ouvrir aux exploitations pétrolières et gazières (Ruwhiu & Carter, 2016 ; Rukstuhl *et al.*, 2014).

Les partenariats entre les communautés et l'industrie en Nouvelle-Zélande prennent donc en général plutôt la forme de *Social Licence to Operate* (SLO) qui est l'équivalent de l'acceptabilité sociale au Québec. Le concept de SLO étant relativement récent dans ce pays, puisque évoqué

pour la première fois en 2012, les études qui traitent du sujet sont peu nombreuses (Edwards & Trafford, 2016 ; Ruckstuhl *et al.*, 2014). Ceci dit, tout comme au Québec, l'émergence des SLO dans l'industrie minière a été motivée par la nécessité d'améliorer l'acceptabilité sociale des projets miniers dont les répercussions environnementales et sociales néfastes étaient de plus en plus dénoncées (Edwards *et al.*, 2018). Alors que ce concept se base sur une approche de type « *bottom-up* » où les communautés touchées sont amenées à exprimer leurs préoccupations, visions et intérêts pour moduler les conditions de développement, il subsiste néanmoins plusieurs défis dans l'implantation effective d'un tel partenariat (Edwards & Trafford, 2016 ; Ruwhiu & Carter, 2016). Il est en effet souvent reproché aux entreprises désireuses d'obtenir des SLO de réduire les communautés Māori à une partie prenante ordinaire, occultant ainsi leur histoire et leur expérience en tant que premiers peuples de Nouvelle-Zélande (Ruckstuhl *et al.*, 2014). Face à cette problématique, certains auteurs suggèrent qu'une approche de partenariat qui se baserait davantage sur le Traité de Waitangi et les lois encadrant l'industrie minière serait plus appropriée que les SLO pour instiller un dialogue éthique avec les Māori à propos de l'exploitation des ressources minières (Ruckstuhl *et al.*, 2014). Au cours des dernières décennies les changements apportés à ces dispositifs légaux, notamment sous l'action du Tribunal de Waitangi, ont en effet tenté de favoriser la prise en compte des valeurs culturelles Māori dans l'évaluation des projets de développement minier. En outre, les communautés ont elles-mêmes exposé leurs propres lignes directrices pour une industrie minière plus respectueuse de leur culture.

Malgré la prise en compte accrue de la cosmologie māori dans les politiques nationales de gestion des ressources naturelles, qui témoigne d'un effort de reconnaissance certain de la part du gouvernement néo-zélandais, le passé colonial du pays affecte encore les populations māori, limitant leurs moyens pour participer aux processus décisionnels. À l'instar de nombreuses populations autochtones à travers le monde, les Māori sont aux prises avec plusieurs problématiques découlant d'une société restée inégalitaire. Dépossédés de leurs territoires ancestraux, contraints à délaisser leurs pratiques traditionnelles, et sujets à une croissance démographique importante, de nombreux Māori ont dû migrer vers les zones urbaines, réduisant sensiblement leur qualité de vie (Angers-Gosselin *et al.*, 2013). Les écarts qui existent entre les Māori et le reste de la population néo-zélandaise en ce qui a trait aux conditions économiques, à la santé ou encore à la qualité de vies sont considérables. À titre d'exemple, plus de 50% des prisonniers détenus en Nouvelle-Zélande sont d'origine Māori, alors que ces populations sont sérieusement sous-représentées dans les salles de classe (Angers-Gosselin *et*

al., 2013). En effet, en 2012 la proportion de jeunes Māori ne bénéficiant ni d'éducation, ni d'emplois s'élevait à 22,2 % (Ministère du développement Māori, 2012). Il en résulte que l'état de santé des Māori est nettement inférieur à celui du reste de la population et les jeunes Māori commettent davantage de suicides que n'importe quel autre jeune néo-zélandais (Archibald, 2006). Très souvent victimes de discrimination, les Māori connaissent également de forts retards en termes économiques par rapport à l'ensemble de la population. Le taux de chômage chez les Māori atteignait en 2012 près de 14%, soit le double de celui de la population non-Māori (Ministère du développement Māori, 2012). Malgré la volonté affichée de l'État d'améliorer les conditions de vie des Māori, ces conditions demeurent particulièrement précaires. Dans de telles circonstances, les Māori se retrouvent marginalisés par rapport au reste de la population néo-zélandaise, et éprouvent alors de la difficulté à prendre part aux processus décisionnels.

Les prémices de cette problématique sont multiples, et la première d'entre elles concerne le pouvoir politique extrêmement faible qui est accordé aux Māori en dépit des principes établis par le Traité de Waitangi. Parmi ces principes figure celui de partenariat, lequel implique l'obligation pour l'État et les promoteurs, non seulement de consulter les Māori, mais également d'obtenir leur consentement libre, préalable et éclairé par rapport à tout projet de développement ou d'exploitation sur leurs terres. Le secteur minier n'échappe pas à cette condition puisqu'il est régi par le CMA qui stipule que « toutes les personnes exerçant des fonctions et des pouvoirs en vertu cet Acte doivent respecter les principes du Traité de Waitangi » (CMA, 1991). Or, dans la pratique, il est très fréquent que la décision finale revienne au seul gouvernement, sans grande participation des communautés māori concernées ni reconnaissance et protection de leurs intérêts (Rucksthul *et al.*, 2014). Ainsi, pour qu'elle puisse être significative et éthique, la participation des Māori en tant que véritables partenaires doit nécessairement se faire au sein d'un processus décisionnel balancé entre deux cultures, qui soit ouvert et perméable à une vision du monde, à des pratiques et à des éthiques propres à chaque communauté (Ruwhiu, 2016 ; Ruckstuhl *et al.*, 2014). Basée sur cet équilibre et sur l'amélioration de la capacité politique des communautés autochtones, la collaboration dans le secteur minier pourra s'opérer sur un véritable pied d'égalité entre partenaires industriels et communautés māori, ce qui constitue l'une des pierres angulaires de sa réussite.

À cet égard, le modèle des communs proposé par Ostrom présente des principes susceptibles de fournir les bases d'un mode de gestion des ressources naturelles qui soit compatible avec les valeurs et les cosmologies des peuples autochtones.

2.2. Le parallèle entre les principes du *Kaitiakitanga* et ceux du modèle des communs

Pour dépasser la vision dominante faisant des ressources naturelles des puits infinis mis à disposition de l'humain, les terres et les ressources minérales dont elles recèlent doivent être pensées en termes de communs. Longtemps associés à la tragédie des communs décrite par Hardin en 1968, les travaux d'Elinor Ostrom ont démontré que cette vision n'était pas l'unique issue en ce qui relève du paradigme des communs. La chercheuse et son équipe ont ainsi amorcé une véritable reconceptualisation des communs.

En réalisant plusieurs études de cas à travers le monde, la chercheuse a en effet étudié les communs en tant que « systèmes coopératifs [de gestion de] ressources partagées, [inscrits] dans des écosystèmes locaux » (Bollier, 2014). Ainsi, dans son livre *Gouvernance des biens communs* publié en 1990, Ostrom identifie et décrit huit principes essentiels pour une gestion durable et efficace des ressources par une communauté : 1) « des groupes aux frontières définies », 2) « des règles régissant l'usage des communs qui répondent aux spécificités et aux besoins locaux », 3) « la capacité des individus concernés à modifier ces règles », 4) « le respect de ces règles par les autorités extérieures », 5) « le contrôle du respect des règles par la communauté qui dispose d'un système de sanctions graduées », 6) « l'accès à des mécanismes de résolution des conflits peu coûteux », 7) « la résolution des conflits par la communauté elle-même » et 8) « des activités de gouvernance organisées en strates différentes et imbriquées » (Le Crosnier, 2012).

La grille de lecture des communs telle que proposée par Ostrom s'applique généralement à des contextes locaux (Bollier, 2014). Son dernier principe concerne cependant des communs qui seraient intégrés dans des systèmes de gouvernance plus complexes et qui doivent alors être organisés en strates différentes et imbriquées selon le modèle de la « gouvernance polycentrique » (Bollier, 2014). Cela implique que l'autorité exercée sur une ressource, sur l'application des règles à propos de celle-ci et sur la gestion des conflits soit répartie à travers différents paliers organisationnels (Bollier, 2014).

Selon cette théorie, les communs peuvent être interprétés comme « un système social vivant d'agents créatifs » (Bollier, 2016) qui, en s'appuyant sur sa propre culture, tend à « faire commun ».

En attachant une importance particulière à la compréhension et au respect des relations fondamentales régissant les écosystèmes, les pratiques de gestion et d'utilisation des ressources

naturelles par certaines communautés māori s'apparentent fortement à celles de la gestion des communs. C'est notamment ce que suggèrent les travaux de Kahui et Richards (2014) lorsqu'ils établissent une correspondance entre les valeurs associées au *Kaitiakitanga* et les principes clés proposés par Ostrom (1990) pour une gestion efficace des communs. Pour ce faire, les auteurs se sont spécifiquement intéressés à la tribu (*iwi*) de Ngāi Tahu, le principal *iwi* de l'Île du Sud de Nouvelle-Zélande. Les Māori de Ngāi Tahu ont évolué à partir d'une faible densité de population au sein d'un environnement défini par un climat rigoureux, ce qui les empêcha de cultiver le *kumera* (« patate douce », aliment de base des sociétés māori à l'époque précoloniale) et les obligea à développer des méthodes d'agriculture, d'élevage et de gestion des ressources leur permettant de s'adapter aux fluctuations saisonnières (Williams, 2012). De telles conditions ont rapidement nécessité l'intervention d'un système de règles basées sur le système de valeurs traditionnelles afin d'exercer un certain contrôle sur l'accès aux ressources et de garantir le bien commun de l'ensemble de la population. Ce type d'organisation socio-écologique est largement reconnu comme étant propice à la gestion des ressources selon le prisme des communs (Kahui & Richards, 2014). En s'appuyant sur ces résultats, qui peuvent être généralisés à l'ensemble de la société traditionnelle māori, les prochains paragraphes viseront à présenter la concordance entre certaines des valeurs socio-écologiques māori et les principes de gestion des communs.

- Principe 1 : présence d'un groupe aux frontières définies

Pour que les personnes de la communauté puissent connaître leurs droits en matière d'usage d'un quelconque commun, le cadre physique et social dans lequel il s'inscrit doit être clairement délimité (Bollier, 2014). La détermination de telles limites permet d'éviter la confusion entre des ressources gérées par la philosophie des communs et des ressources soumises à un régime d'accès libre, en d'autres termes elle permet d'éviter les « profiteurs » (Bollier, 2014). Dans le cas des sociétés māori telles qu'elles fonctionnaient à l'époque précoloniale, ces frontières étaient déterminées par les valeurs *Rangatiratanga* (autorité sur le territoire), *Mana Whenua* (autonomie sur le territoire) et *Ahi Ka* (occupation du territoire) (Williams, 2004). En vertu de ces valeurs, l'autorité principale sur un territoire revenait à la tribu (*iwi*), mais l'occupation et l'utilisation de certaines terres au sein de ce territoire étaient concédées aux sous-tribus (*hapū*), aux familles (*whānau*) ainsi qu'aux individus (Kahui & Richards, 2014). Afin de représenter symboliquement le droit de certaines familles (*whānau*) d'exercer le *Kaitiakitanga* sur ces terres, des *marae* (lieux de rencontres et de discussion) étaient érigés (Kawharu, 2000).

- Principe 2 : présence de règles régissant l'usage des communs selon les spécificités et les besoins locaux

De par sa nature holistique, le *Kaitiakitanga* englobe plusieurs valeurs, concepts et pratiques qui agissent comme de véritables règles permettant de préserver la qualité de l'environnement local et l'utilisation durable de ses ressources par les communautés Māori. Parmi ces éléments, le concept du *Tikanga* fait référence aux lois, règles et protocoles instaurés pour protéger, conserver ou restaurer le *Mauri* (force de vie) d'une ressource ou d'une terre. Par l'entremise de l'application de *rahui*, *tapu* et *noa*, l'accès à certaines ressources est régulé en fonction de la capacité, des limites et des contraintes biophysiques de l'environnement, et ce afin de répondre aux besoins fondamentaux de l'ensemble de la communauté et de garantir son bien-être (Kahui & Richards, 2014).

Principe 3 : capacité des individus concernés à modifier les règles établies

Outre la nécessité d'appliquer des règles à la gestion de ressources communes, les personnes intéressées doivent être en mesure de discuter autour de ces codes pour pouvoir les renforcer ou les modifier. Chez les sociétés māori, les discussions et les débats concernant les aspects d'ordres politique, économique, social ou encore spirituel se déroulent au sein de *marae* (Kawharu, 2000). Dans le contexte du *Kaitiakitanga*, ce sont les *kaitiaki* qui, grâce à leur généalogie, sont chargés de l'application des règles qui en découlent pour la gestion des ressources (Kahui & Richards, 2014). Ces personnes sont tenues responsables de la santé de l'environnement et de la communauté, et les autres membres de la communauté sont en droit de remettre en question leur autorité advenant un abus de pouvoir ou des décisions inappropriées à l'égard de l'usage des ressources (Kawharu, 2000).

- Principe 4 : respect des règles par les autorités extérieures

Pour qu'une ressource commune soit régulée de manière efficace et durable, les règles en vigueur au sein d'une communauté doivent être reconnues par toute forme d'autorité extérieure à cette communauté (Bollier, 2014).

Dans les sociétés traditionnelles māori, la capacité d'une sous-tribu (*hapū*), d'une famille (*whānau*) ou d'un individu à utiliser une ressource était principalement fonction de la généalogie (*whakapapa*) les liant au territoire, du statut social et de l'occupation historique du territoire (Reid, 2011). Ainsi, sans être possédées, les terres et l'accès à leurs ressources étaient toutefois délimités par certaines frontières qui étaient instaurées par l'ordre généalogique et respectées, défendues ou bien disputées entre les différentes organisations politiques Māori (*iwi*, *hapū* et

whānau) (Reid, 2011). Après l'arrivée des colons, le Traité de Waitangi, signé en 1840 entre la Couronne et certains chefs des tribus Māori, établit les droits des communautés Māori et reconnaît leur compétence sur les terres et leurs ressources minières, ainsi que sur les ressources sylvicoles et halieutiques.

- Principe 5 : contrôle du respect des règles par la communauté qui dispose d'un système de sanctions graduées

Alors que l'économie classique repose sur l'intervention nécessaire d'une autorité extérieure (État ou entité privée) pour éviter les conflits dans le cadre de la gestion des ressources, la philosophie des communs mise davantage sur une surveillance mutuelle des utilisateurs. Dans le cas des Māori, l'éthique socio-écologique incarnée par le *Kaitiakitanga* a imprégné ces communautés d'une certaine moralité les dissuadant de violer les règles en place (Kahui & Richards, 2014). Advenant que ces règles soient néanmoins transgressées, les sociétés Māori disposent d'un système de sanctions graduées en fonction de la gravité de l'entorse commise et châtient aussi bien la personne coupable que le reste de sa famille (Kahui & Richards, 2014). Les sanctions pour les infractions les plus faibles consistent souvent à ridiculiser les personnes fautives à travers des chants et des danses, alors que les actes plus graves auront des répercussions spirituelles, et pourront même conduire à la mort du coupable (Williams, 2004). Cependant, ce dernier type de sanction est très peu employé chez les Māori, et Ostrom souligne qu'une gestion robuste des communs est généralement corrélée avec des taux de sanctions qui sont étonnement faibles (Ostrom, 1990). À travers cette forme de contrôle social, les intérêts collectifs supplanteraient donc les comportements égoïstes et individuels.

- Principes 6 et 7 : accès à des mécanismes de résolution des conflits peu coûteux et résolution des conflits par la communauté elle-même

Comme énoncé précédemment, la majorité des discussions concernant l'organisation de la vie sociale Māori a lieu dans des *marae*; il en est donc de même quand il s'agit de résolution des conflits. Cette gestion des différends est basée sur des principes de collaboration, de participation, de bonne foi et de respect (Kahui & Richards, 2014).

- Principe 8 : activités de gouvernance organisées en strates différentes et imbriquées

En ce qui concerne les Māori, le *Kaitiakitanga* est construit sur la base d'un ensemble de valeurs et de concepts interreliés qui s'appliquent au sein de niveaux organisationnels hiérarchiques et imbriqués (*iwi*, *hapū* et *whānau*) (Kahui & Richards, 2014).

Il apparaît donc que lorsque guidée par l'éthique du *Kaitiakitanga* et des valeurs qui lui sont associées, la gestion des ressources naturelles par les communautés Māori s'apparente fortement au paradigme du « faire commun ». Le tableau 2.1 résume le parallèle existant entre les principes de la gestion des communs et valeurs māori associées à la pratique du *Kaitiakitanga*.

Tableau 2.1. Parallèle entre les principes de la gestion des communs (Ostrom, 1990) et les valeurs māori associées à la pratique du *Kaitiakitanga*

Principe de gestion des communs	Valeurs, concepts ou structures organisationnelles Māori
Présence d'un groupe aux frontières définies	<p><i>Rangatiratanga</i> : représente le leadership en vertu duquel le <i>Kaitiakitanga</i> doit être exercé (Kawharu, 2000). Le respect de ce concept permet aux Māori d'évoluer en toute harmonie au sein de leurs communautés (Walker, 2016)</p> <p><i>Mana whenua</i> : se rapporte autant à l'autorité et au contrôle, qu'au prestige et à l'honneur qui est accordé aux Māori par <i>Whakapapa</i> vis-à-vis de la gestion des ressources naturelles d'un territoire donné (Paul-Burke & Rameka, 2016)</p> <p><i>Ahi Ka</i> : « garder le feu de la maison brûlant » évoque la condition selon laquelle un feu ne peut rester en vie que s'il est alimenté par une personne occupant le territoire (Kawharu, 2000)</p>
Présence de règles régissant l'usage des communs selon les spécificités et les besoins locaux	<i>Tikanga</i> : ensemble de protocoles, de lois et de coutumes qui permettent de restreindre ou d'interdire l'usage d'une ressource pour la protéger, en l'élevant au rang de sacré
Capacité des individus concernés à modifier les règles établies	<i>kaitiaki</i> : rôle de « gardien » de l'environnement attribué aux individus Māori à travers <i>Whakapapa</i> (généalogie)
Respect des règles par les autorités extérieures	<i>Tikanga</i> : ensemble de protocoles, de lois et de coutumes qui permettent de restreindre ou d'interdire l'usage d'une ressource pour la protéger, en l'élevant au rang de sacré
Contrôle du respect des règles par la communauté qui dispose d'un système de sanctions graduées	Système de sanctions graduées Māori
Accès à des mécanismes de résolution des conflits peu coûteux et résolution des conflits par la communauté elle-même	Réunions au sein de <i>marae</i>
Activités de gouvernance organisées en strates différentes et imbriquées	Interdépendance des valeurs associées au <i>Kaitiakitanga</i> et imbrication des niveaux organisationnels (<i>iwi</i> , <i>hapū</i> et <i>whānau</i>)

En favorisant la liaison entre les pratiques socioculturelles et les processus écologiques, cette philosophie est à l'origine du développement de systèmes socio-écologiques robustes, durables et résilients bâtis autour du respect et de la réciprocité. Aborder et comprendre cette cosmologie autochtone, c'est reconnaître la possibilité que des ressources naturelles puissent être exploitées et gérées autrement, et qu'il convient de renouer avec cette éthique respectueuse de l'environnement et garante du bien-être humain.

2.3. Réflexions à propos de l'expérience néozélandaise

La Nouvelle-Zélande entrevoit dans l'industrie minière l'opportunité d'accroître son développement économique, principalement en augmentant les taux d'exportation de ressources minières d'ici à 2025 (Ruckstuhl *et al.*, 2014). Les externalités négatives d'une telle stratégie de développement du territoire, principalement sur l'environnement et les communautés locales, ne doivent toutefois pas être négligées. C'est précisément dans ce contexte que la perspective des peuples autochtones par rapport au déroulement de l'exploitation des ressources minières doit être connue et considérée dans le processus décisionnel, afin d'assurer le maintien de l'intégrité socioculturelle de ces communautés ainsi que la santé de leur environnement.

2.3.1. La vision māori pour une industrie plus éthique

En ce sens et en guise d'exemple, la communauté māori de Ngāti Ruanui, qui a déjà fait l'expérience du développement minier sur son territoire, a développé en collaboration avec certaines compagnies extractives, le *Guide des meilleures pratiques d'engagement envers les Māori*. L'objectif principal de ce document est de favoriser l'instauration d'un dialogue respectueux entre les Māori et l'industrie minière, en décrivant d'une part l'approche volontaire qui devrait être suivie par les promoteurs pour gérer adéquatement tout engagement avec les Māori, ainsi qu'en offrant à l'industrie quelques outils essentiels pour tisser des liens avec les *iwi* concernés (Ngāti Ruanui, 2014). Même si ce document n'a aucune force légale, il accompagne toutefois les compagnies minières et pétrolières dans le processus d'engagement avec les communautés autochtones lorsque celui-ci n'est pas correctement explicité dans les outils gouvernementaux disponibles (Ngāti Ruanui, 2014).

Les Māori se présentent dans ce Guide comme les *Tangata Whenua* de Nouvelle-Zélande, qui, bien que distribués selon plusieurs groupes distincts à travers le pays, se définissent par la forte connexion qui lie leurs sphères spirituelles, culturelles et économiques à leurs territoires

ancestraux et aux ressources qu'ils abritent (Ngāti Ruanui, 2014). Grâce à cette connexion qui est le fruit de leur cosmologie, de leur vision du monde, les Māori estiment qu'ils peuvent apporter un regard différent et bénéfique aux projets d'exploration ou d'exploitation minière.

L'un des aspects les plus intéressants du Guide réside dans la liste des principes et des valeurs māori qui a été dressée pour guider les compagnies lorsqu'elles souhaitent établir un dialogue avec les communautés. Tel que précédemment mis en évidence, le *Kaitiakitanga* est une philosophie qui dicte le comportement des Māori vis-à-vis de leur environnement depuis de nombreuses générations, et c'est également le premier principe qui est évoqué dans ce guide, démontrant encore une fois sa pertinence et sa vitalité dans les circonstances actuelles. Les autres valeurs rejoignent celles introduites auparavant, alors que d'autres qui font référence aux interactions entre les parties sont ajoutées. La première de ces valeurs est *Mana ki te Mana* (« de Chef à Chef ») et prône l'importance de bâtir des relations sous un angle d'égal à égal. Vient ensuite *Kanohi ki te kanohi* (« face à face ») qui insiste sur le fait qu'il est préférable que ces relations ne relèvent pas uniquement de la technologie, mais que les personnes intéressées puissent, dans la mesure du possible, se rencontrer en personne. Une autre des valeurs mentionnées est celle du *Kotahitanga* (« unité ») selon laquelle il est possible d'arriver à un arrangement qui soit positif pour tout un chacun si les différentes parties partagent une vision commune, et ce malgré des visions initiales qui peuvent diverger. Finalement, l'ultime valeur identifiée est *Ōhangatanga* et elle avance que les acteurs engagés doivent œuvrer conjointement pour l'amélioration de leurs propres conditions économiques. Cet ensemble de valeurs témoigne du regard collectif que portent les Māori sur l'exploitation des ressources et de la manière dont ils appréhendent le dialogue avec l'industrie minière, soit en vertu du respect et de l'éthique (Ruckstuhl *et al.*, 2014).

Finalement, bien que conscients des ravages environnementaux et sociaux que l'industrie minière peut causer, les Māori de Ngāti Ruanui attestent dans ce document qu'ils ne s'opposent pas fermement à ce développement. Certaines communautés sont même prêtes à s'y engager dans la mesure où certaines conditions seront respectées. En d'autres termes, leur collaboration pourrait être assurée si les impacts négatifs sur le milieu naturel et sur leur identité culturelle étaient gérés en adéquation avec leur vision du monde, si les communautés étaient dignement consultées et impliquées dans la prise de décision, et si les activités prévues leur assuraient des retombées positives directes (Ngāti Ruanui, 2014 ; Ruckstuhl *et al.*, 2014). Pour faciliter l'assimilation de tels principes dans les pratiques de l'industrie minière, le Guide comprend

également plusieurs outils tels qu'un protocole qui décrit explicitement l'attitude que les entreprises doivent adopter ainsi que les étapes clés qui sont à suivre pour parvenir à échanger avec les communautés. Il propose, entre autres, une liste des informations que les Māori peuvent exiger des compagnies, un tableau de planification intégrant les Māori par rapport à la gestion des urgences liées à un accident à caractère environnemental ou encore un modèle d'évaluation de l'impact culturel.

Ce guide constitue un document crucial pour que le développement d'une activité minière puisse être réalisé dans le respect des valeurs, de la culture et des réalités de peuples qui dépendent toujours étroitement de leur environnement pour assurer leur bien-être. En dépit de l'aspiration qu'ont plusieurs Māori à participer à cette industrie en pleine expansion, et du riche éclairage que pourrait apporter au domaine de l'utilisation du territoire une vision du monde différente de celle dominante, les défis inhérents à une telle potentialité restent nombreux.

2.3.2. Les enjeux et les défis d'un partenariat interculturel

Toute démarche de collaboration entre l'industrie, l'État et les communautés autochtones autour de la gestion de ressources naturelles doit être motivée par une vision commune, dont l'aboutissement permettra de satisfaire l'ensemble des parties impliquées. La réussite d'une telle approche, dans un contexte où l'origine des rapports au monde des divers acteurs diffère considérablement, réside dans le respect de plusieurs conditions. La première d'entre elles concerne la reconnaissance officielle du statut et des droits des peuples autochtones dans la législation du pays. Viennent ensuite l'autonomie et le pouvoir qui sont accordés à ces peuples dans l'espace politique en ce sens qu'ils déterminent la capacité qu'ont ces derniers à s'investir dans les processus décisionnels et à protéger leurs intégrités culturelle et identitaire.

- La confrontation de visions du monde antinomiques et les séquelles de la colonisation

À partir des années 1970, sous l'influence des mouvements pour les droits civiques aux États-Unis les Māori protestent à propos de leurs conditions économiques et sociales déplorables et exigent des réparations pour l'ensemble des violations du Traité (Magallanes, 2015). La Nouvelle-Zélande entame alors des démarches d'accommodement culturel envers les Māori pour tenter de construire une véritable société biculturelle. C'est essentiellement la jurisprudence fournie par le Tribunal de Waitangi, créé en 1975, plutôt que les principes du Traité en lui-même qui permettra d'incorporer les droits des Māori au sein de l'appareil législatif

et juridique néo-zélandais (Schulte-Tenckhoff, 2004). Grâce à l'ensemble de ses jugements, rapports et recommandations, le Tribunal a effectivement considérablement contribué aux changements de législation en faveur des communautés autochtones qui ont lieu dans les années 1980.

C'est au cours de cette période que les principales lois encadrant la gestion des ressources naturelles et minières, soient le RMA et le CMA ont été modifiées de telle sorte que la cosmologie māori et la relation particulière qu'entretiennent ces communautés avec l'environnement se sont vues officiellement reconnues, méritant ainsi d'être protégées (Magallanes, 2015). Les modifications les plus importantes concernent le RMA. Sous cette loi, toute prise de décision à l'égard de l'exploitation des ressources naturelles doit être en accord avec les neuf principes stipulés dans le Traité de Waitangi. Aussi, les décideurs ont l'obligation de considérer la culture māori dans ce processus et plus précisément d'accorder de l'importance à la protection des *taonga* Māori tout comme au droit qu'ont ces populations d'exercer le *Kaitiakitanga*.

L'intention principale de ces transformations législatives fut de réparer le manque historique de reconnaissance et de considération dont ont pu souffrir la cosmologie et les droits Māori, faisant de la Nouvelle-Zélande d'aujourd'hui l'un des rares pays au passé colonial à accorder autant de place aux communautés autochtones dans la gestion des ressources naturelles.

Nonobstant, les enjeux d'une collaboration sur un pied d'égalité entre les Māori et les *Pakeha* persistent, notamment à travers une confrontation toujours actuelle de deux façons d'appréhender le monde. Cette opposition est essentiellement marquée par la vitalité du paradigme dominant qui considère généralement la science occidentale comme étant supérieure à toute autre, qui serait dite profane et qui, dans le cas des Māori, est incarnée par leur savoir traditionnel (Ruwhiu & Carter, 2016). En tant que produit du capitalisme et de la mondialisation, cet antagonisme contribue à marginaliser davantage les communautés autochtones (Bellier, 2007). Une autre dissonance est marquée par le regard que portent les Māori comparativement à celui de l'industrie minière et de l'État sur la gestion des ressources minières. Alors que la vision des Autochtones à l'égard de l'usage et du développement du territoire est culturellement orientée vers la notion de respect et de durabilité, celle que portent l'industrie et l'État en est plutôt une de court terme, encouragée par le profit immédiat et la faible appréciation des externalités négatives (Ruwhiu & Carter, 2016). Il est donc légitime que la voix des Māori soit entendue et respectée lorsque ces derniers s'opposeraient et

condamneraient tout projet de développement minier sur leur territoire qui serait incompatible à leurs valeurs. Cette voix ne rencontre toutefois que peu d'écho.

Il ne fait aucun doute que la Nouvelle-Zélande a opéré de nombreux efforts au cours des dernières décennies pour permettre aux communautés māori d'occuper une plus grande place au sein de la société dominante. D'un autre côté cependant, les conséquences de la colonisation et de la marginalisation de ces peuples continuent d'influencer leur capacité à accéder aux processus décisionnels, et ce particulièrement dans le cadre de la gestion des ressources naturelles.

- Les déséquilibres du pouvoir politique

Tel qu'énoncé précédemment, les communautés māori n'ont que très peu d'influence dans la prise de décision relative à la gestion des ressources minières. Ce manque de reconnaissance soulève un aspect qui fait pencher la balance du pouvoir en faveur de l'État et des compagnies minières, soit celui de penser les communautés autochtones comme des parties prenantes « conventionnelles » (Ruwhiu, 2016). En effet, l'État et les entreprises minières ont tendance à assumer que l'ensemble des parties prenantes possèdent les mêmes droits, c'est-à-dire que les droits de n'importe quelle partie prenante seraient similaires à ceux des communautés autochtones (Ruwhiu, 2016 ; Ruckstuhl *et al.*, 2014). Il est pourtant internationalement reconnu, notamment depuis la Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones (DNUDPA) (2007), que ces populations jouissent de droits distincts issus des relations ancestrales et particulières qu'ils ont pu entretenir avec l'environnement et ses ressources (Haalboom, 2012). En ce sens, l'Article 27 de la DNUDPA rappelle que :

« les États mettront en place et appliqueront, en concertation avec les peuples autochtones concernés, un processus équitable, indépendant, impartial, ouvert et transparent prenant dûment en compte les lois, traditions, coutumes et régimes fonciers des peuples autochtones, afin de reconnaître les droits des peuples autochtones en ce qui concerne leurs terres, territoires et ressources, y compris ceux qu'ils possèdent, occupent ou utilisent traditionnellement, et de statuer sur ces droits. Les peuples autochtones auront le droit de participer à ce processus » (Organisation des Nations Unies, 2007, p. 11)

Cet article appuie la position des Māori lorsqu'ils affirment qu'ils ne doivent pas être considérés comme des parties prenantes usuelles et que l'État a le devoir de leur fournir l'espace politique qui leur revient, particulièrement dans le secteur extractif qui est connu pour ses impacts conséquents sur les communautés autochtones (Ruwhiu, 2016). La Nouvelle-Zélande, en tant que pays signataire de la DNUDPA en 2010, démontre plusieurs lacunes dans l'application de

plusieurs des principes de cette déclaration, qui bien que s'agissant de « droit mou » est supposée garantir, entre autres, une plus grande influence aux peuples autochtones dans les processus de prises de décisions.

Ce déséquilibre de pouvoir dans les rapports qu'entretiennent les Māori avec l'État et l'industrie est également une conséquence du contexte mondialisé dans lequel s'inscrit le secteur extractif et qui est régi par la pensée néolibérale. Cela implique que les stratégies de développement du territoire instaurées par l'État ne sont pas le reflet d'un idéal ou d'un choix porté par la société, ou les communautés occupant le territoire concerné, mais visent plutôt à favoriser une exploitation des ressources créatrice de richesse économique (Ruwhiu, 2016 ; Bellier, 2007). Les Autochtones sont alors très peu consultés par rapport à ces politiques d'exploitation, qui supposent généralement la concession des sols aux compagnies minières, et qui génèrent des revenus et des richesses considérables dont la distribution n'est que peu transparente et sur laquelle les communautés n'ont que peu d'influence (Bellier, 2007).

Les communautés māori se sont largement exprimées quant à leur vision envers une industrie minière qui soit plus éthique, durable et juste. Si leurs recommandations et leurs valeurs sont intégrées dans le développement de partenariats et de collaborations biculturels, notamment par l'entremise de SLO, il faut espérer que ces outils parviendront à l'avenir à contrebalancer les rapports de pouvoir qui façonnent actuellement une industrie imprégnée par une vision purement capitaliste. En embrassant la perspective māori, l'industrie minière sera peut-être davantage en mesure de répondre aux aspirations de ces communautés et de protéger une cosmologie qui elle-même protège l'environnement.

Évidemment cette proposition présente certaines limites et ne fait pas consensus. Il lui est en effet souvent associée l'idée d'une « re-tribalisation » des communautés Māori qui permettrait à l'idéologie néolibérale dominante de se nourrir de leurs culture et systèmes de valeurs (Taylan, 2018).

- Vers un « capitalisme néotribal » ?

L'une des principales critiques émises au modèle d'intégration de la cosmologie et des valeurs autochtones au sein de l'exploitation minière relève de la transformation de ces peuples en entreprises ethniques, qui s'accompagne d'une marchandisation de leurs cultures (Badadzan, 2013). C'est l'« ethnocapitalisme » ou le « capitalisme néotribal », qui a été théorisé précisément en Nouvelle-Zélande par Elizabeth Rata (Rata, 2004).

Selon cette universitaire, le phénomène de valorisation du biculturalisme opéré à partir du milieu des années 1970 en Nouvelle-Zélande a fortement contribué à l'émergence d'une « communautarisation des élites » autant du côté Māori que *Pakeha*. À l'origine, la quête du biculturalisme était motivée par une idéologie, des pratiques et des politiques œuvrant pour une réelle intégration de la culture māori au sein de la société dominante, mais aussi pour réparer les exactions historiques qui ont été commises à l'endroit des Māori lors de la colonisation britannique (Rata, 2011). Vers la fin des années 1980, ces idéaux basculent et la situation politique de la Nouvelle-Zélande subit de profondes mutations : l'État providence parmi les plus avancés du monde se voit petit à petit déconstruit, au profit de l'implantation de politiques néolibérales (Badadzan, 2013 ; Rata, 2011).

Parallèlement à la progression du néolibéralisme s'opère une « retribalisation » socioéconomique spécifiquement focalisée sur les *iwi* qui se voient alors conférés un certain nombre de responsabilités en termes de santé, d'éducation ou encore d'aides sociales, qui devraient, selon le gouvernement, réduire les inégalités touchant les Māori (Badadzan, 2013). Cette politique aboutit finalement à une conversion des organisations tribales en véritables entreprises, officialisée par le *Runanga Iwi Act* en 1990 qui établit les conditions de l'affiliation tribale et celles des relations entre les *iwi* et l'État, permettant d'identifier lesquelles de ces entités tribales pourront profiter du partenariat biculturel promis par le Traité de 1840 (Badadzan, 2013). En vertu de cette loi, les *iwi* commencent à s'organiser selon deux subdivisions majeures, financées à la base par des fonds publics : l'une détenant la compétence en matière d'affaires sociales et l'autre incarnée par un ensemble d'entreprises privées (Badadzan, 2013). Cette organisation sous forme de « néotribus » a favorisé l'émergence d'une « élite néotribale » (Rata, 2011), qui s'est accordé le pouvoir de « contrôler les ressources de la tribu, les critères de l'appartenance tribale, l'interprétation du traité et la représentation de la culture Māorie » (Badadzan, 2013). Ce faisant, ces élites, à travers l'idéologie de la continuité socioculturelle, tentent de présenter les « néotribus » comme les légitimes héritières des *iwi*

précoloniaux, ce que réfute absolument Rata (Badadzan, 2013). En effet, alors que les *iwi* traditionnels se structuraient autour du partage, de l'altruisme et de la réciprocité, les « néotribus » prônent plutôt l'individualisme et le capitalisme comme normes socioéconomiques, à l'instar de la population dominante (Rata, 2011). En tant qu'héritières des *iwi* traditionnels, les « néotribus » revendiquent alors leurs droits à percevoir et à contrôler les fonds perçus par l'État dans le cadre des réparations adressées au Tribunal de Waitangi, en dénigrant ces mêmes droits à des *iwi* dits « urbains » dès lors exclus des processus de réparation (Badadzan, 2013). Une réelle compétition s'installe entre les *iwi* « traditionnels » et « urbains » pour l'obtention des concessions et des ressources de l'État.

En conséquence de cette compétition entre les *iwi*, dictée par une toute-puissance des « élites néotribales », de nouvelles inégalités viennent creuser davantage l'écart socioéconomique qui existe entre les Māori et les *Pakeha*, mais également entre les Māori eux-mêmes. Le capitalisme néotribal tel qu'appréhendé dans le cas des communautés Māori est l'une des manifestations des politiques néolibérales et capitalistes massivement soutenues par les pays occidentaux. Dans un contexte de mondialisation, les communautés autochtones traditionnellement éloignées de toute logique de marché n'ont que peu de moyens de résistance pour préserver leur culture et leurs traditions.

Même si cela relève probablement d'une certaine forme d'idéalisme, le potentiel de ces communautés en tant que détenteurs d'une réelle responsabilité envers autrui et envers la terre doit être mis au profit d'une gestion plus respectueuse des ressources naturelles. Envisager ce changement de paradigme c'est faire face aux défis de notre ère, et la collaboration interculturelle peut être une opportunité à saisir pour y répondre. La métaphore māori du *waka* à deux coques illustre toute la puissance de ce dialogue interculturel. Dans cette embarcation, l'équipage de chacune des deux coques doit s'accorder sur la direction que doit prendre le voyage (Sizoo, 2008). Cette coopération s'accompagne donc d'un certain nombre de qualités éthiques dont doit faire preuve chaque passager, telles que l'altruisme, la bienveillance, et la préoccupation du bien-être du groupe (Sizoo, 2008). Pour braver les forces de l'océan, les passagers doivent également maîtriser certaines connaissances. Le choix de la direction du voyage ne revient pas aux membres des coques, mais plutôt à la cabine de pilotage qui est située à la jointure entre les deux sections de la barque et qui symbolise l'espace d'interaction et de collaboration (Sizoo, 2008).

Cette allégorie nous enseigne que, devant l'épuisement des ressources et la dégradation de l'environnement causés par des pratiques de l'industrie dont l'éthique est largement insuffisante, il existe un lieu propice à une collaboration mue par un objectif collectif. Dans un profond respect de la différence, et dans une dynamique d'échanges entre des cosmologies différentes, pourquoi ne pas envisager une collaboration qui serait imprégnée de la philosophie du « faire commun » ? Alors qu'elle assure le maintien de l'intégrité socioculturelle des communautés, cette philosophie contribue aussi au respect du monde naturel. Le chapitre suivant réfléchira aux opportunités, mais aussi aux limites et aux défis de l'implantation du « faire commun » au Nunavik, et plus particulièrement au sein de l'industrie minière présente sur les territoires inuit.

Chapitre 3

Le « faire commun » au Nunavik : vers la collaboration interculturelle pour une industrie minière éthique

Le plus grand péril de l'existence vient du fait que la nourriture des hommes est tout entière faite d'âmes

(Ivaluardjuk, chamane Inuit)

Le chapitre précédent a permis d'établir un parallèle entre l'éthique socio-écologique du *Kaitiakitanga*, dont la pratique contemporaine reflète la vitalité de la cosmologie Māori en Nouvelle-Zélande, et les principes proposés par Elinor Ostrom pour une gestion des communs qui soit viable, durable et respectueuse des communautés intéressées. Ce rapprochement tente de démontrer que l'analogie entre la cosmologie autochtone et la théorie ostromienne des communs invite à penser la gestion des ressources minières selon le paradigme du « faire commun ». En ce sens, le deuxième chapitre a présenté la manière dont les valeurs et la culture Māori imprègnent le cadre d'exploitation et de gestion des ressources minières en Nouvelle-Zélande ainsi que les défis que cela représente pour ces communautés.

De retour au Québec, et plus particulièrement au Nunavik, le présent chapitre entend analyser la manière dont la philosophie du « faire commun » pourrait dépasser la vision occidentalocentriste qui caractérise aujourd'hui la plupart des projets de développement minier dans ce territoire habité par une majorité inuit. La première partie du chapitre dressera donc un portrait succinct de la cosmologie inuit³, dont la richesse ne pourrait être restituée dans ce seul essai, mais qui permettra toutefois de mieux comprendre l'étendue du rapport qui lie les Inuit à l'environnement arctique. Au cœur de la cosmologie inuit figure la philosophie de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* dont les principes guident depuis des siècles la vie des Inuit. Ce sont précisément ces principes qui seront présentés dans la deuxième section du chapitre et qui seront ensuite juxtaposés au modèle des communs d'Ostrom, tel que cela a été effectué dans le cas des Māori. Le chapitre s'achèvera sur une réflexion critique et une redéfinition des

³ Rappel : par respect pour la langue inuktitut et la culture inuit, les règles de cette langue seront appliquées à l'adjectif *inuit* qui demeurera donc invariable.

activités minières telles qu'elles pourraient être réalisées selon le paradigme du « faire commun » dans le cadre d'un Plan Nord plus éthique.

3.1. La cosmologie inuit : animisme et « relationalité »

Pour comprendre les paysages nordiques, Buggey (2004) affirme qu'il faut comprendre les différentes cosmologies qui y sont liées. Les Inuit font, depuis des siècles, partie intégrante du paysage du Nunavik. Dès lors, s'attacher à comprendre la cosmologie de ce peuple autochtone dont le lien avec la terre détonne avec la conception occidentale du territoire semble une étape primordiale avant toute démarche de collaboration interculturelle.

3.1.1. *Nuna* et *Sila* : aux origines cosmiques de la vie et de l'ordre moral inuit

Les Inuit occupent l'Arctique depuis plus de 6000 ans. Désormais sédentarisés, ces peuples de chasseurs-cueilleurs sillonnaient autrefois les terres nordiques selon un mode d'organisation semi-nomade, principalement basé sur la saisonnalité et les succès de chasse dans certaines zones du territoire, lesquelles pouvaient, en fonction des récoltes, être visitées durant plusieurs années consécutives (Méthot, 2019).

Répartis sur ce vaste territoire en petits groupes familiaux, les Inuit entretenaient des relations fortes fondées sur des valeurs de partage et d'échange (Laneuville, 2014). Cette réciprocité concorde avec les conditions plutôt hostiles et extrêmes de l'environnement arctique où survie rime avec coopération. L'accès aux ressources était donc étroitement lié au dialogue entre chasseurs, mais aussi à une connaissance particulière du territoire ainsi qu'à une certaine connexion avec les animaux (Laneuville, 2014). Si aujourd'hui l'Arctique est souvent perçu comme une terre « sombre et glacée », les Inuit ne cessent de respecter et chérir cette terre immense aux ressources abondantes (Dorais, 2008).

Afin de mieux comprendre la forte relation qui prévaut entre l'Arctique et ses habitants, il semble pertinent de retracer, de manière très concise, l'origine cosmique de la vie telle qu'appréhendée par les Inuit. Ainsi, pour ce peuple autochtone, la vie est un présent de *Nuna*, la terre et de *Sila*, l'univers ou le ciel (d'Anglure, 2013). Plus particulièrement, les deux premiers humains seraient nés de monceaux de terres, les *niaqutait*, dont ils tiraient par la suite leur nourriture et au sein desquels ils seraient retournés au terme de leur existence dans le but de donner naissance à d'autres humains (d'Anglure, 2013 ; Laugrand & Oosten, 2010). La terre fut donc l'unique source de nourriture et de vie jusqu'à ce que l'humain apprenne à chasser (Laugrand & Oosten, 2010). Les caribous, autrement appelés « poux de la terre » sont apparus

sur terre selon le même processus (Laugrand, 2013). En vertu de cette relation génitrice et nourricière, les Inuit se devaient de témoigner un profond respect à la terre au risque de subir les conséquences de ses colères (Laugrand & Oosten, 2010). Certains mythes inuit relatent ainsi la façon dont les individus ayant transgressé les règles sociales furent anéantis par *Nuna* (d'Anglure, 2004). Conjointement à *Nuna*, *Sila* représente autant l'univers que l'environnement externe, le temps et l'intelligence des êtres humains (Laugrand, 2013). Alors que cette entité cosmique s'assure du bien-être des populations humaines, c'est paradoxalement celle qui provoquera la destruction de l'univers à travers le déchaînement de la mer et la violence des vents (Laugrand, 2013).

Compte tenu de cette vision du monde, les Inuit ne peuvent posséder la terre ou le ciel. Ainsi, les relations qu'ils entretiennent avec leur environnement naturel et ses composantes sont empreintes d'un ordre moral valorisant avant tout le don et la réciprocité (Laugrand & Oosten, 2010). En ce sens, les êtres humains sont davantage possédés par le territoire et l'espace qu'ils ne les possèdent eux-mêmes (Laugrand, 2013 ; Guay & Martin, 2008). La puissance de ces rapports est retranscrite dans la constitution même des individus, car chacun d'entre eux, en plus d'être défini par leurs *atiq* (le nom), *anirniq* (le souffle vital) et *tarniq* (l'âme-double, le reflet du corps physique qui survit après la mort de l'être vivant), renferme une partie de *Sila* (Laugrand, 2013 ; Ouellette, 2002 ; d'Anglure, 1977).

Ces quelques éléments invitent à entrevoir la culture inuit comme profondément marquée par l'interaction de l'humain avec une nature qui reste sans conteste exigeante et imprévisible. C'est notamment ce qu'illustrent les propos de Gombay :

« En pleine nature, chaque être est en quelque sorte enveloppé par les éléments ; dans l'Arctique, on ne peut s'abstraire de ces sensations physiques. Le vent, l'eau, la température et la terre interagissent avec les sens pour donner à la vie une existence palpable, impossible à ignorer. » (Gombay, 2013, p. 334)

N'agissant pas comme de simples observateurs de l'environnement, les Inuit ont su tisser avec ce dernier un véritable rapport affectif laissant place à des émotions et des souvenirs qui imprègnent le savoir territorial de ces communautés (Duvicq, 2013). Ainsi, en plus de fournir aux Inuit les denrées nécessaires à leur subsistance, la nature devient également vectrice de leur identité (Collignon, 1996).

3.1.3. L'intersubjectivité des êtres : la cosmologie animiste inuit

Tel que précédemment explicité, le cosmos inuit a conduit à « un monde où tout est dans tout, le macrocosme rejoignant le microcosme au sein de l'être humain » (Dorais, 2008, p. 12). Cette pensée holistique, que l'on retrouve également chez les Māori et de nombreux autres peuples autochtones, définit l'ensemble de la culture inuit puisqu'elle conditionne les rapports qu'entretiennent les groupes avec le territoire, mais aussi avec l'ensemble des êtres vivants et non-vivants qu'il abrite. Cette vision intégrée de l'univers est à la base d'une cosmologie dite animiste qui se rapporte à un mode d'être au monde s'appuyant sur une relation avec toute chose et qui procure un ensemble d'enseignements, un certain savoir aux communautés humaines (Joliet, 2012). Les Inuit sont en effet amenés à approfondir leurs propres compétences et capacités pour survivre dans cet environnement et maintenir la forte relation qui les unit.

L'une des caractéristiques importantes de la cosmologie animiste des sociétés traditionnelles de chasseurs-cueilleurs réside dans le fait que l'intériorité n'est pas l'apanage des êtres humains et accorde donc une place primordiale à la catégorie de « personne » (Beauclair, 2015 ; Descola, 2005 ; Ouellet, 2002). Les Inuit considèrent en effet, sans aucune forme de discrimination, que chaque élément de leur milieu environnant, qu'il soit vivant ou non-vivant, matériel ou immatériel, est doté d'une personnalité, d'une âme, d'une pensée, d'une intelligence et de la faculté de parler (Beauclair, 2015 ; Ouellet, 2002). Humanisés de la sorte, ces éléments ont la capacité de se comporter en vertu des valeurs et des éthiques humaines : ils sont pourvus d'une culture (Laugrand, 2017 ; Descola, 2005 ; Ouellet, 2002).

Contrairement à l'ontologie dualiste propre à la pensée occidentale qui sépare le monde humain du monde naturel, l'animisme insiste donc sur la « similitude des intériorités » au sein de « physicalités » qui peuvent être différentes (Descola, 2005). Par conséquent, les êtres non-humains, en revêtant des appareils et des formes extérieures variées, agissent en fonction d'intentions, de valeurs et de sentiments (Descola, 2005). Parmi ces êtres non-humains figurent les *tuurngait* (les esprits). Dans la mesure où la culture inuit procède à un inversement du rapport entre le réel et l'imaginaire tel qu'il est perçu en Occident, les *tuurngait* sont des êtres réels qui sont capables d'employer le même langage que les humains, en l'occurrence l'*Inuktitut* (d'Anglure, 2015). Ils peuvent par conséquent établir une certaine connexion, essentiellement avec les *angakkuit* (chamanes) afin d'échanger et de socialiser avec les Inuit (Ouellet, 2002). Puisque ces esprits dictent eux-mêmes les règles du monde visible, l'issue des relations établies avec les humains dépend de la sensibilité des esprits à l'égard du comportement des Inuit

(d'Anglure, 2015). En respectant ces préceptes sacrés, nombre d'Inuit ont reçu une aide considérable de la part de *tuurngait* dans leur quête de nourriture au sein de l'environnement rude de l'Arctique (Ouellet, 2002).

Élu par les *tuurngait*, seul l'*angakkuq* (chamane) peut expérimenter la rencontre réelle avec les esprits, et devient donc l'interface entre les deux mondes inuit (d'Anglure, 2015). L'animisme inuit est dès lors intrinsèquement lié à la pratique du chamanisme. Si l'ensemble des Inuit peut se connecter à l'invisible par l'entremise des rêves et de la mémoire, seuls les chamanes avaient la possibilité d'évoluer dans un espace-temps différent au sein duquel l'intangible devient tangible (d'Anglure, 2015). Cette faculté leur permettait de communiquer avec les multiples humanités régies par leurs esprits telles que celles des défunts, des animaux, des plantes, des minéraux, des rivières, etc. (d'Anglure, 2015). En plus d'être dotés de pouvoirs de guérison, les chamanes avaient pour principale mission de réparer les transgressions commises par les humains auprès des esprits (d'Anglure, 2015 ; Laneuville, 2014). Certaines montagnes et collines ou encore certaines grottes et cavernes constituaient ainsi des lieux sacrés propices au voyage chamanique dans l'espace-temps et aux contacts entre l'*angakkuq* et les *tuurngait* (d'Anglure, 2015). Cette dimension géographique qui siège au cœur de la cosmologie inuit témoigne à nouveau de l'importance que jouent le territoire et le milieu naturel dans l'identité culturelle de ce peuple autochtone.

3.1.4. Animisme, chamanisme et christianisme : que reste-t-il aujourd'hui de la cosmologie inuit ?

Transmise au gré d'une tradition orale et de la pratique du chamanisme, la cosmologie inuit atteste de l'étendue et de l'importance des interactions entre le monde visible des humains et celui des esprits (d'Anglure, 2015). Toutefois, avec leur sédentarisation et après plusieurs décennies de christianisation sous l'ère coloniale, la majorité des Inuit du Nunavik se dit aujourd'hui chrétienne (Laugrand, 2016). Face à cette affirmation, la question suivante se pose : que demeure-t-il de leur cosmologie aux Inuit contemporains ?

Loin d'avoir complètement annihilé la cosmologie de ce peuple autochtone, le christianisme a plutôt entraîné un processus de transformations complexes qui s'accompagne néanmoins de plusieurs continuités avec des valeurs et une vision du monde plus ancestrales (Laugrand, 2016 ; Jérôme, 2013). Parmi ces continuités, l'attachement au territoire est resté un élément fondamental de l'identité et de la culture inuit. L'environnement n'a jamais cessé de symboliser l'espace où les esprits apparaissent, ni de dicter aux humains leurs comportements (Laugrand,

2016). Cette relation se manifeste encore aujourd'hui par l'entremise d'offrandes ou de rites traditionnels que les Inuit exécutent dans des lieux sacrés, ou encore par la capacité qu'ont les chasseurs à communiquer avec les animaux et les esprits (Laugrand, 2016 ; Laugrand & Delâge, 2008).

En outre, même si les prêtres ont largement remplacé les *angakkuit* (chamanes) dans la vie socioculturelle des Inuit, les *tuurngait* (esprits) sont quant à eux demeurés présents à en croire plusieurs récits contemporains qui relatent encore des rencontres entre humains et non-humains dans les rêves et le quotidien (Laugrand, 2017 ; Ouellette, 2002). Les Inuit se seraient alors approprié le christianisme à partir d'« un mode chamanique », pour reprendre les termes de Laugrand (1997), autrement dit en vertu de façons de concevoir le monde qui définissent et valorisent les interactions entre humains et esprits au sein des diverses échelles de la réalité (Laugrand, 1997 ; Ouellette, 2002).

Finalement, même si la conversion des Inuit au christianisme a quelque peu effacé leurs pratiques chamaniques, la relation que les Inuit entretiennent avec leur environnement naturel et tous les éléments qui le composent demeure imprégnée par leur cosmologie. En effet, malgré la prédominance de la vision occidentale dans l'éducation ou dans les médias, ainsi que les tentatives de diabolisation de toute autre vision du monde par plusieurs missionnaires, la cosmologie inuit est toujours bien vivante (d'Anglure, 2015). Désormais ancrés dans la modernité, les Inuit ont su actualiser leur cosmologie et en conserver la vitalité, en estimant que cette dernière ne devait pas être incompatible avec les pratiques associées au christianisme auxquels ils devaient se plier (Laugrand & Delâge, 2008).

Les Inuit, à l'instar de nombreux peuples autochtones ayant subi la colonisation, ont fait preuve d'évidentes capacités d'adaptation, permettant à leurs traditions, valeurs et visions du monde d'être bel et bien vivantes (Jérôme, 2013). Alors qu'ils auraient pu, en adoptant le christianisme, s'identifier à la culture occidentale des *Qallunaat* (non-Inuit), les Inuit ont au contraire perçu ces changements comme un héritage pour leur propre culture.

3.2. La cosmologie inuit et le « faire commun »

Malgré l'emprise du colonialisme et ses séquelles sur les communautés inuit du Nunavik, la culture inuit a su conserver sa vitalité, démontrant ainsi sa ténacité et sa résilience. L'*Inuit Qaujimaqatuqangit*, souvent traduit par l'expression « savoir traditionnel inuit » est un exemple de l'ouverture et du dynamisme de cette culture. Les prochains paragraphes tenteront ainsi

d'expliciter l'*Inuit Qaujimajatuqangit* et de démontrer comment les principes et les valeurs qui lui sont associés résonnent avec la théorie des communs.

3.2.1. L'*Inuit Qaujimajatuqangit* : « ce que les Inuit ont toujours su »

En *Inuktitut*, l'expression *Inuit Qaujimajatuqangit* se réfère à « ce que les Inuit ont toujours su » (Tagalik, 2010), autrement dit à leur épistémologie, à leur savoir traditionnel. Quoique partie intégrante de la culture inuit depuis des temps immémoriaux, ce concept gagne en popularité lors de la création du territoire du Nunavut à l'aube du 21^e siècle (Laugrand & Oosten, 2009a). En 1999, les quelque deux millions de kilomètres carrés de terres traditionnelles inuit présentes dans les parties centrale et orientale des anciens Territoires du Nord-Ouest forment en effet le Nunavut (« notre terre ») qui devient alors administré par une population majoritairement inuit (Affaires autochtones et du Nord Canada, 2010). Porteuses d'un nouvel espoir pour ce peuple autochtone, les différentes institutions politiques de ce nouveau territoire se sont fixé comme principal objectif de représenter la vision et les perspectives des Inuit, tout en intégrant au mieux leurs valeurs, leurs traditions et leur culture (Laugrand, 2002).

C'est dans cette perspective que l'*Inuit Qaujimajatuqangit* émerge, incarnant alors la philosophie centrale du gouvernement du Nunavut. Il est défini comme une forme de sagesse qui serait acquise par l'expérience et transmise au fil des générations (Nunavut Social Development Council, 2000) et comprend :

« [...] *all aspects of traditional Inuit culture including values, world-view, language, social organization, knowledge, life skills, perceptions, and expectations.* » (Anonyme, 1998, cité dans Wenzel, 2004, p. 240)

Cette description témoigne du caractère holistique de l'*Inuit Qaujimajatuqangit*, en évoquant tant ses dimensions spirituelles et traditionnelles que celles factuelles et pratiques (Wenzel, 2004). La puissance de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* réside dans sa capacité à embrasser plusieurs échelles temporelles (Arnakak, 2000). En ce sens, les expériences vécues, ainsi que le savoir et la sagesse accumulés dans le passé enrichissent les épreuves du présent et celles à venir. Alors que le qualificatif « traditionnel » peut suggérer l'aspect statique et figé d'une culture, la continuité temporelle de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* démontre au contraire à quel point celui-ci est dynamique et en constante évolution (Tagalik, 2010). La figure 3.1. est une illustration de la nature holistique et dynamique de l'*Inuit Qaujimajatuqangit*.

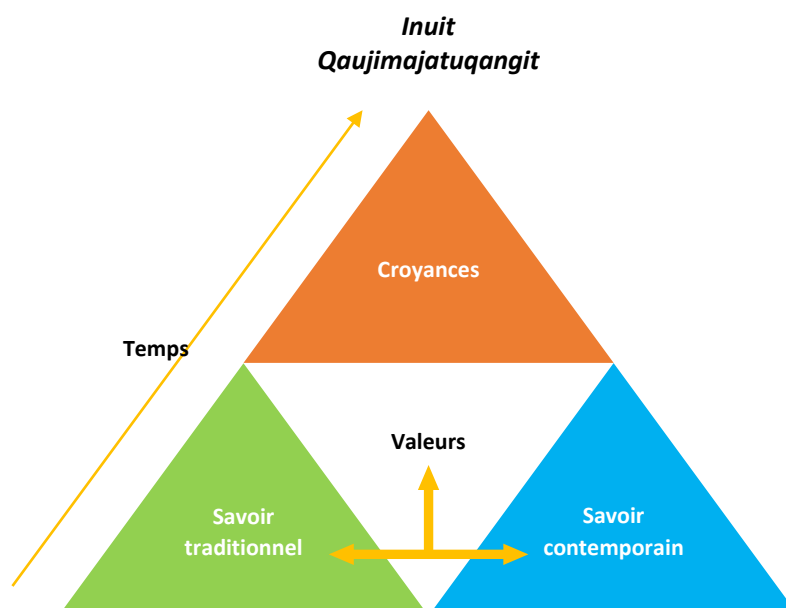


Figure 3.1 Représentation conceptuelle de la philosophie Inuit Qaujimajatuqangit.

Source : Dale (2009)

Traduction libre

Ainsi, à l’instar du *Kaitiakitanga* des Māori, l’*Inuit Qaujimajatuqangit* est considéré comme une philosophie authentique guidant les Inuit dans leur façon de vivre et de penser (Tester & Irniq, 2008). C’est une sorte de « technologie vivante » (Arnakak, 2000) qui s’appuie entre autres sur la valeur inuit *iqqaqqaukkaringniq*, symbolisant la pensée complexe qui permet aux Inuit d’innover en permanence et de s’adapter à leur environnement et à ses changements contemporains (Tagalik, 2010).

Les *angajuq* (les aînés) sont au cœur de ce processus de création et de transmission de savoirs effectué sur une base essentiellement orale, et particulièrement auprès des jeunes Inuit, soit par l’entremise de contes, de mythes, ou encore de chansons qui valorisent le respect et l’importance de ces savoirs dans la pensée inuit (Groupe International de Travail pour les Peuples Autochtones [GITPA], s.d.). Au Nunavut, la collaboration avec plusieurs *angajuq* a d’ailleurs mis en évidence un ensemble de lois naturelles, ou *maligait*, régissant l’*Inuit Qaujimajatuqangit*. Ces *maligait* enveloppent l’entièreté des croyances et des valeurs inuit, et leur respect assure aux Inuit d’atteindre la finalité même de l’existence : celle de « vivre une bonne vie » (Tagalik, 2010). Au nombre de quatre, ces *maligait* campent les relations d’interdépendance qui règnent entre le cosmos et l’environnement naturel dont font partie intégrante les sociétés humaines. Elles concernent donc : le travail collectif entrepris pour

l'atteinte du bien commun ; le respect de tous les éléments vivants ; le maintien de l'harmonie et de l'équilibre, et finalement, la continuelle planification et préparation pour l'avenir (Tagalik, 2010).

Les *angajuq* ont aussi identifié huit principes directeurs qui constituent le cadre d'implémentation de la philosophie de l'*Inuit Qaujimajatuqangit*, non seulement à l'échelle globale de la société inuit, mais également à celle de l'individu lui-même (Mc Millan, 2015). La section suivante traitera précisément de ces huit principes, en s'attardant d'abord à leur présentation pour pouvoir ensuite les mettre en relation avec les principes de la théorie des communs.

3.2.2. L'*Inuit Qaujimajatuqangit* et les principes ostromiens de la gestion des communs : similarités et dissonances

La philosophie de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* s'inscrit dans un contexte cosmologique selon lequel la vie et le comportement de chaque individu sont inextricablement liés à l'environnement naturel, au sein d'une temporalité non-linéaire. Elle est ainsi le reflet d'un ensemble de valeurs, de croyances ou encore d'habiletés portées et développées par les sociétés inuit au fil des générations. Subordonnée à quatre *maligait* (lois) fondamentaux, la pratique de cette philosophie est en outre associée aux huit principes directeurs, que sont : *Inuuqtigiitsiarniq*, *Tunnganarniq*, *Pijitsirarniq*, *Aajiiqatigiingniq*, *Pilimmaksarniq/Pijariuqsarniq*, *Piliriqatigiingniq/Ikajuqtigiinni*, *Qanuqtuurniq* et enfin *Avatimik Kamattiarniq*. Pour faciliter leur compréhension, chacun de ces principes est explicité dans le tableau 3.1.

Tableau 3.1 Définition des principes directeurs de l'*Inuit Qaujimajatuqangit*

(Laugrand, 2011; Tagalik, 2010; Laugrand & Oosten, 2009a; GITPA s.d.)

Principe directeur de l' <i>Inuit Qaujimajatuqangit</i>	Définition
<i>Inuuqtiigiitsiarniq</i>	Ce premier principe concerne tout ce qui relève du rapport à autrui. Il impose aux Inuit de traiter l'autre avec respect, tolérance et de faire preuve de compassion à son égard.
<i>Tunnganarniq</i>	En vertu de ce principe, les Inuit sont tenus de manifester une certaine ouverture d'esprit ainsi qu'une attitude accueillante et intégratrice.
<i>Pijitsirarniq</i>	Ce principe guide les actions des Inuit de manière à assurer le bien-être de leur famille et de leur communauté. Les intérêts de la collectivité priment ainsi sur ceux de l'individu.
<i>Aajiiqatigiingniq</i>	D'ordre politique, ce principe se réfère au processus de prise de décision et incite les différents membres d'une communauté à s'engager dans la discussion et la négociation afin d'aboutir à des consensus et à une décision éclairée.
<i>Pilimmaksarniq/Pijariuqsarniq</i>	Ce principe évoque le développement des compétences chez les Inuit qui s'effectue au moyen de l'observation, de l'effort, de la pratique et de l'action.
<i>Piliriqatigiingniq/Ikajuqtiiginni</i>	Faisant écho à l'une des lois naturelles fondamentales de la société inuit, ce principe traite de la nécessité pour les individus de fournir un travail collectif dans le cadre d'un but commun à atteindre.
<i>Qanuqtuurniq</i>	L'ingéniosité et la créativité sont au cœur de la culture inuit, qui considère que tout est en constante évolution. Ce principe traduit cette idée d'adaptabilité et de flexibilité, notamment en matière de résolution de problèmes et de conflits.
<i>Avatimik Kamattiarniq</i>	Finalement, cet ultime principe s'intéresse aux relations entre l'être humain et son environnement naturel. Il exhorte les humains à agir de manière respectueuse et responsable envers les différents éléments naturels et à en prendre soin, ils en sont les gardiens.

L'ensemble de ces principes souligne l'importance des valeurs liées à l'entraide telles que le partage, l'aide apportée aux autres, la collaboration ou encore le respect et l'acceptation. Elles constituent le socle solide sur lequel s'établissent les relations sociales entre les Inuit.

Tout comme cela a été proposé dans le chapitre précédent avec le *Kaitiakitanga* Māori, les principes directeurs de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* et les valeurs qu'ils représentent vont désormais être mis en résonance avec les huit principes proposés par Ostrom pour une saine gestion des communs. Cette comparaison permettra d'identifier tant les similarités entre la

cosmologie inuit et la philosophie des communs que leurs dissonances, pour finalement montrer qu'elles peuvent se compléter.

Le tableau 3.2 ci-dessous résume les parallèles qui ont été établis entre certains principes directeurs de l'*Inuit Qaujimajatuqangit*, des valeurs ou des concepts inuit et les principes proposés par Ostrom pour la gestion des communs.

Tableau 3.2 Mise en parallèle des principes de la théorie des communs proposés par Ostrom et de ceux véhiculés par l'*Inuit Qaujimajatuqangit*.

Principe de gestion des communs	Principes de l' <i>Inuit Qaujimajatuqangit</i> , valeurs et concepts inuit
Présence d'un groupe aux frontières définies	Utilisation du territoire organisée autour des campements
Présence de règles régissant l'usage des communs selon les spécificités et les besoins locaux	<i>Piliriqatigiingniq/Ikajuqtigiinniq</i> : travail collaboratif pour atteindre le bien commun <i>Piqujait</i> : ensemble de lois et de règles inuit, <i>Avatimik Kamattiarniq</i> : exhorte les humains à agir de manière respectueuse envers les différents éléments naturels et à en prendre soin
Capacité des individus concernés à modifier les règles établies	<i>Angakkuit</i> : chamanes, avaient le pouvoir d'établir ou de modifier les <i>piqujait</i> (lois)
Respect des règles par les autorités extérieures	Sociétés traditionnelles sans État. Peu de contact avec groupes Non Inuit.
Contrôle du respect des règles par la communauté qui dispose d'un système de sanctions graduées	Système de sanctions graduées inuit
Accès à des mécanismes de résolution des conflits peu coûteux et résolution des conflits par la communauté elle-même	Processus de prise de décision basé sur le consensus et application des sanctions graduées pour la résolution de conflits <i>Qanuqtuurniq</i> : adaptabilité et flexibilité, notamment en matière de résolution de problèmes et de conflits
Activités de gouvernance organisées en strates différentes et imbriquées	Peu compatible, car notion de hiérarchie extérieure à l'organisation sociale inuite

- Principe 1 : présence d'un groupe aux frontières définies

Malgré le traditionnel semi-nomadisme du peuple inuit, un certain analogisme peut déjà être établi entre les campements inuit autour desquels se développe spatialement une certaine activité, et le premier principe ostromien relatif à la délimitation de frontières. Avant l'arrivée des premiers *Qallunaat* (non-Inuit) au début du 20^{ème} siècle, les sociétés inuit étaient organisées selon un modèle semi-nomadique. Les Inuit se déplaçaient en fonction des cycles saisonniers et de l'activité cynégétique et installaient des campements sur l'ensemble du territoire arctique, que ce soit dans les terres, sur le littoral maritime ou bien sur la banquise (Chaumeron, 2006). Le territoire inuit devient alors un vaste un réseau d'itinéraires et de routes migratoires privilégiés qui s'est construit par la mémoire collective de la communauté (Chaumeron, 2006). Au cœur de ce réseau, le campement incarne toutefois un certain repère dans la relation que les Inuit entretiennent avec leur territoire. Puisque l'éloignement des chasseurs par rapport au campement dépendait en partie des conditions climatiques et de leurs capacités de déplacement, qui s'effectuait principalement à l'aide de traîneaux à chiens, le rapport des Inuit au territoire peut être compris selon un modèle concentrique ordonné autour du camp (Chaumeron, 2006). Par ailleurs, la distance entre les différents campements était relativement faible ce qui impliquait une connaissance accrue du territoire et la création d'un « continuum de territoires pratiqués » (Chaumeron, 2006). La figure 3.2 représente ce modèle concentrique de la pratique territoriale inuit.

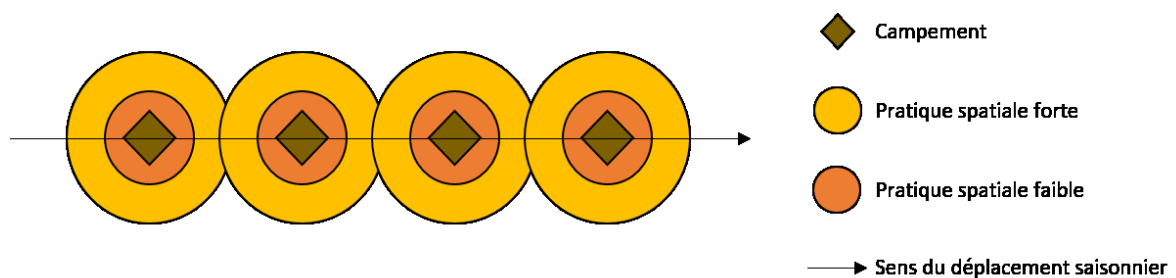


Figure 3.2 Activité spatiale concentrique des Inuit autour des campements au cours de leurs déplacements saisonniers.

Source : inspiré de Chaumeron (2006)

Désormais sédentarisés dans des villages, les Inuit ont considérablement réduit leurs déplacements sur le territoire et modifié leur mode de vie. Dans ce contexte de changement sociospatial, l'émergence de frontières entre les différentes communautés peuplant les villages

nordiques du Nunavik rend aujourd'hui possible le rapprochement entre le premier principe ostromien et l'occupation du territoire par les Inuit. Actuellement, toutes les communautés inuit occupent le littoral de la région et sont considérablement éloignées les unes des autres (Juteau, 2007).

- Principe 2 : présence de règles régissant l'usage des communs selon les spécificités et les besoins locaux

En vertu du principe *Piliriqatigiingniq/Ikajuqtigiinniq*, chaque Inuk représente le maillon d'un travail collaboratif qui s'effectue à l'échelle de la communauté. Cette collaboration garantit aux Inuit l'atteinte d'un bien-être commun et se soustrait à un certain nombre de rituels et de règles morales. Ces règles, ou *piqujait*, manifestent le profond respect que doivent témoigner les Inuit à l'égard de l'environnement et de tous les éléments qui le constituent en ce sens que ces derniers organisent la vie humaine et favorisent sa survie au sein de l'Arctique (Laugrand & Oosten, 2009a). Les *piqujait* font donc référence au principe *Avatimik Kamattiarniq* qui exhorte les humains à agir de manière respectueuse envers les différents éléments naturels et à en prendre soin. Les aînés ont pour responsabilité de transmettre aux plus jeunes générations ces règles qui ne sont pas codifiées (Hervé, 2015). Les Inuit sont conscients que la transgression de ces règles morales peut provoquer la riposte des entités environnementales (ex. conditions climatiques extrêmes, diminution du potentiel cynégétique d'un territoire, etc.) (Hervé, 2015 ; Laugrand & Oosten, 2009a).

- Principe 3 : capacité des individus concernés à modifier les règles établies

Traditionnellement chez les Inuit, seuls les *angakkuut* (chamanes) sont aptes à établir ou modifier les *piqujait* (règles) visant à encadrer les relations de l'être humain avec son milieu (Laugrand & Oosten, 2009a). Ils peuvent également réparer les fautes commises par certains individus, restaurant ainsi leurs rapports avec la terre, la faune et les esprits (Laugrand & Oosten, 2009a). Néanmoins, les aînés et les individus détenteurs de savoirs bénéfiques pour l'ensemble de la communauté étaient aussi particulièrement respectés au sein de la communauté et pouvaient se voir attribuer un certain degré de pouvoir (Hervé, 2015). Ce profond respect dont bénéficient les aînés est une réalité encore bien présente dans les sociétés inuit actuelles

- Principe 4 : respect des règles par les autorités extérieures

Ce principe voulant que les règles établies soient reconnues par toute forme d'autorité extérieure est difficilement applicable aux sociétés traditionnelles inuit dites sociétés sans État. Alors qu'en Occident l'autorité et la coercition sont des attributs propres au pouvoir politique,

chez les Inuit ce sont plutôt les relations consensuelles qui régissent la vie politique (Hervé 2015; Rodon, 2003). Cela ne signifie pas pour autant que les sociétés inuit étaient dénuées de pouvoir, mais implique cependant qu'il n'existait pas de véritable hiérarchie ni d'organe particulier qui incarnerait l'autorité. Dans ce contexte, les Inuit pouvaient évoluer de manière relativement libre, tant que leurs actions ne causaient pas de tort aux autres membres de l'ensemble de la communauté que constituaient les différentes familles inuit (Hervé, 2015). Par ailleurs, l'utilisation du territoire et de ses ressources s'effectuait en regard d'affiliations familiales. À l'image du *Whakapapa* (généalogie) des Māori, les familles inuit prétendaient être affiliées à certains lieux particuliers. Cette appartenance ne leur conférait toutefois aucune propriété exclusive sur ce territoire et les ressources. Les familles concernées se devaient donc d'autoriser l'accès ou l'utilisation du territoire aux autres Inuit, lesquels signalaient en retour leurs intentions aux représentants familiaux (Gombay, 2015). Dès lors, la communication entre les différents membres de la communauté et la « loi orale » constituaient un pilier de l'utilisation du territoire, alors perçu comme un commun.

Aujourd'hui, le parallèle avec le principe ostromien est davantage visible puisque les autorités extérieures comprennent les différents paliers gouvernementaux (fédéral, provincial et régional). Plus particulièrement, la Convention de la Baie-James et du Nord *Québécois* (1975) représente le premier traité moderne du Nunavik qui donnera naissance aux entités politiques régionales inuit, que sont principalement la Société Makivik et l'Administration régionale Kativik.

- Principe 5 : contrôle du respect des règles par la communauté qui dispose d'un système de sanctions graduées

Outre les possibles réprimandes environnementales qu'un comportement déviant peut entraîner, les sociétés traditionnelles inuit ont instauré plusieurs mesures de contrôle social. La sévérité de ces sanctions est proportionnelle à la gravité de la faute perpétrée. Du fait de la vigueur du climat et de leur organisation en petits campements, les Inuit étaient interdépendants et disposaient d'une intimité très restreinte (Pauktuutit, 2006). Dès lors, le moindre comportement inacceptable était très facilement détectable, rendant l'individu concerné vulnérable aux jugements du groupe (Pauktuutit, 2006). Les mesures courantes prises à son égard pour le punir pouvaient prendre la forme de commérage ou encore de moqueries, dont la pratique était balisée selon des règles bien définies (Pauktuutit, 2006). Dans des cas plus graves, l'individu subissait une exclusion sociale, le privant de n'importe quelle relation sociale et lui interdisant le droit de participer aux activités et affaires de la communauté, comme la chasse, par exemple (Hervé, 2015; Pauktuutit, 2006). Finalement, les combats, la lutte, les duels

de chants, l'expulsion du clan voire l'exécution du contrevenant constituaient les représailles les plus intransigeantes (Hervé, 2015; Pauktuutit, 2006). L'ensemble de ces châtiments agissait comme un véritable contrôle social et se révélait éminemment efficace pour garantir l'équilibre et la paix au sein de la communauté (Pauktuutit, 2006). Ces mesures sont encore couramment pratiquées au Nunavik et sont le reflet d'un évitement volontaire du conflit ouvert (Herve, 2015).

- Principes 6 et 7 : accès à des mécanismes de résolution des conflits peu coûteux et résolution des conflits par la communauté elle-même

Tel que décrit dans les lignes précédentes, la résolution des conflits dans les sociétés inuit passe par un ensemble de sanctions graduées qui s'étendent de l'évitement de la personne fautive à son ostracisme physique, voire à son exécution (Hervé, 2015). La prise de décision de ces punitions relève d'un mécanisme basé sur le consensus entre les différents membres de la communauté qui font preuve d'adaptabilité et de flexibilité, ce qui fait notamment valoir les principes *Aajiqatigiingniq* et *Qanuqtuurniq*.

- Principe 8 : activités de gouvernance organisées en strates différentes et imbriquées

Ce principe rejoint difficilement le modèle d'organisation sociale inuit puisqu'il n'existait en réalité que très peu de hiérarchie au sein des sociétés inuit (Hervé, 2015). C'est davantage la conception holistique du monde dans laquelle l'être humain fait partie d'un tout dont il doit préserver l'équilibre qui a imprégné et guidé la vie communautaire des Inuit durant des siècles.

Aussi, mis à part les premiers contacts qu'ils ont pu avoir avec les Vikings il y a plus de 1 000 ans, avec les explorateurs du 17^{ème} siècle et les baleiniers du siècle suivant, les Inuit n'ont rencontré que très peu d'étrangers avant la colonisation par les *Qallunaat* au 20^{ème} siècle (Juteau, 2007). Cet isolement explique donc en partie l'absence de règles de résolution de conflit avec les groupes extérieurs.

Alors que l'éthique socio-écologique Māori (*Kaitiakitanga*), s'apparentait fortement aux principes de la théorie des communs, cela paraît moins évident dans le cas inuit, notamment du fait de leur organisation sociopolitique non hiérarchisée et de leur isolement par rapport aux autres communautés Autochtones non-Inuit. Ces dissonances marquent la singularité de chacune des deux communautés autochtones étudiées, qui, bien que pensant toutes deux le monde de manière holistique, organisent leurs sociétés en fonction de leurs propres réalités et valeurs.

Tel que mentionné précédemment, les principes de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* présupposent un ensemble de valeurs qui mettent l'accent sur l'entraide. En préférant la notion de partage à celle

de possession du territoire, les Inuit ont en effet développé un sens aigu des responsabilités envers la collectivité (Gombay, 2015). L'*Inuit Qaujimajatuqangit* peut ainsi être appréhendé comme une éthique relationnelle qui s'applique non seulement entre les êtres humains d'un groupe, mais également envers tous les éléments tangibles et intangibles qui constituent leur environnement. Aiguillés par cette philosophie, les Inuit sont enclins à œuvrer pour le bien commun de leur communauté, et ce en manifestant un profond respect à l'égard de leur environnement.

L'une des principales critiques apposées au modèle d'Ostrom est qu'il perpétue le dualisme typique de la pensée occidentale opposant la nature à la culture, en confinant notamment les éléments naturels à l'unique catégorie de « ressources », lui niant de fait toute connotation spirituelle (Bresnihan, 2016). Ainsi, la combinaison des principes inuit avec ceux de la théorie des communs d'Ostrom pourrait être envisagée comme une opportunité de dépasser ce dualisme nature/culture, notamment en renouant avec une éthique qui valorise les relations sociales durables et qui a permis aux Inuit de construire des systèmes socio-écologiques robustes, à l'épreuve des conditions hostiles de l'Arctique. Dans cette optique, rendre perméables l'exploitation et la gestion des ressources naturelles, et particulièrement minières, aux principes de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* ne peut que contribuer au paradigme du « faire commun ».

3.3. Revisiter le développement minier dans le cadre du Plan Nord : pour une véritable collaboration interculturelle

Désireux de symboliser la possibilité pour les Inuit de « reprendre le contrôle de leur vie et de leur destin » (Rodon, 2014), le récent gouvernement du Nunavut avait pour principale ambition d'établir une stratégie politique permettant un développement du territoire qui soit durable et motivé par les valeurs inuit (Timpson, 2006). Pour instaurer cette administration attentive à la culture inuit, le gouvernement du Nunavut a fait de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* et de ses principes l'un des piliers de ses actions politiques, et ce dans tous les secteurs.

À ce titre, la Stratégie d'exploration et d'exploitation minières du Nunavut édictée en 2006 est orientée par les principes de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* et entend :

« Créer les conditions propices à la mise sur pied d'une industrie minière solide et durable qui sera garante d'une qualité de vie de haut niveau et durable pour tous les Nunavumiut. » (Gouvernement du Nunavut, 2006, p. 7).

Puisque cet essai n'est pas consacré au contexte minier du Nunavut, mais à celui du Nunavik, il n'est pas question ici d'analyser l'ensemble de cette stratégie minière et de ses impacts sur les populations inuit. Néanmoins, à l'instar du gouvernement néozélandais qui reconnaît l'importance du *Kaitiakitanga* et des valeurs Māori dans la gestion des ressources naturelles, l'approche employée par le récent gouvernement du Nunavut pour intégrer la culture inuit dans l'exploitation des ressources minières doit être considérée comme une source d'inspiration pour penser autrement le Plan Nord au Nunavik.

Dans cette optique, les prochains paragraphes viseront dans un premier temps à déterminer les opportunités pour l'industrie minière, dans le cadre du Plan Nord, d'être plus perméable aux valeurs inuit et donc plus respectueuse de la culture et du bien-être de ces communautés autochtones. Il s'agira ensuite de présenter les orientations que pourrait emprunter le secteur minier, lorsque motivé par la philosophie de l'*Inuit Qaujimajatuqangit*, pour finalement identifier les limites et les défis, ainsi que les avantages que la mise en place d'une telle approche pourrait susciter.

3.3.1. Les ententes sur les répercussions et les avantages et le dialogue interculturel

Tel que mentionné dans le premier chapitre, le développement minier au Nunavik est encadré par la CBJNQ (1975), mais aussi par l'Accord sur les revendications territoriales des Inuit du Nunavik (2006). Outre ce cadre légal, les Inuit du Nunavik, représentés par la Société Makivik et l'ARK ont signé en 2002 l'Entente Sanarrutik instaurant un partenariat avec le gouvernement du Québec sur une période de 25 ans afin d'appuyer le développement économique de la région. Cette entente vise avant tout à solliciter et à faciliter la conclusion d'ententes sur les répercussions et les avantages (ERA) entre les promoteurs miniers et les communautés inuit.

La participation des communautés autochtones aux activités d'exploitation des ressources minières du Nunavik, et notamment dans le cadre du Plan Nord, dépend donc principalement de la signature de ces ERA avec les compagnies minières et, dans certains cas, le gouvernement (Knotsch *et al.*, 2010). Ces ententes officialisent la relation entre ces différents acteurs et incitent les promoteurs à consulter les communautés autochtones dont le territoire ancestral serait affecté par un projet de développement minier. Elles constituent donc une réelle opportunité pour les Inuit de formuler leurs préoccupations et leurs propres perspectives à l'égard du secteur minier. D'autre part, les ERA cherchent à réduire les impacts négatifs que peuvent avoir les activités minières sur les communautés autochtones, tout en permettant à ces dernières de profiter des avantages que ces activités d'exploitation engendrent. L'atteinte de ces objectifs,

qui sont tout de même respectables, se focalise presque exclusivement sur les retombées économiques qui, tel que cela a été démontré dans le premier chapitre, contribuent difficilement à l'amélioration du bien-être des communautés inuit.

Pourtant, en considérant davantage les enjeux d'ordre socioculturel, les ERA pourraient représenter des outils efficaces pour engager un véritable dialogue interculturel entre des acteurs aux visions du monde différentes, et surtout, pour faire du bien-être des communautés autochtones la raison première de l'exploitation des ressources minières sur leur territoire (Knotsch *et al.*, 2010). En imposant un cadre plus éthique, les ERA doivent nécessairement promouvoir l'adoption de pratiques respectueuses de la culture et de l'environnement inuit par l'industrie minière. Sachant que les Inuit sont réputés pour leur ouverture d'esprit, leur résilience et leur propension à accueillir des éléments exogènes, le Nunavik peut être envisagé comme un grand laboratoire où peuvent s'entrecroiser et s'enrichir mutuellement des valeurs et des visions du monde différentes (Laugrand, 2014). C'est précisément dans ce contexte que peuvent être arrimés les principes de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* avec un certain nombre d'activités liées à l'exploitation minière sur des territoires inuit du Nunavik.

3.3.2. Dialogue interculturel et utilisation éthique du territoire

Chez les Inuit, la quête du bien-être se conclut inexorablement par l'atteinte d'un état d'équilibre et d'harmonie, non seulement au sein de leurs communautés, mais aussi dans leurs relations avec l'environnement. En tant que pierre angulaire de la façon d'être Inuit, la philosophie de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* et le respect de ses principes et valeurs sous-jacentes assurent l'atteinte de cette stabilité, tout comme la continuité culturelle et, par conséquent, le bien-être des individus (Tagalik, 2010).

Par l'entremise du Plan Nord, le gouvernement québécois souhaite valoriser les ressources naturelles de son territoire nordique, et particulièrement ses ressources minières, en s'employant à impliquer autant que possible les communautés autochtones, afin d'accroître leur bien-être et leur santé, et ce en respect de leurs cultures. Au Nunavik, si l'industrie minière gage que ses activités contribueront effectivement à améliorer les conditions de vie des Inuit, l'adoption des principes de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* dans sa vision et ses pratiques pourrait être l'une des opportunités à saisir pour satisfaire cette aspiration. En ce sens, les points suivants abordent des thèmes, certes généraux, mais essentiels dans le secteur de l'exploitation minière et dans le cadre desquels l'*Inuit Qaujimajatuqangit* mérite d'être convoqué. Il conviendrait

évidemment de les développer de manière plus détaillée, en les étoffant notamment par des données recueillies sur le terrain, ce qui n'est cependant pas envisageable dans le cadre de cet essai.

- Un processus de consultation des communautés adapté aux valeurs inuit

Le développement d'une activité minière éthique et durable doit nécessairement se fonder sur des relations saines et solides entre les promoteurs, les entités administratives et les communautés autochtones. Ces relations sont généralement établies par l'entremise d'un processus de consultation des communautés. Les communautés autochtones se disent souvent mises à l'écart des projets de développement minier, et dénoncent des modalités de consultation qui ne leur permettent pas de s'exprimer adéquatement (Farget & Fullum-Lavery, 2014 ; Vincent, 2011 ; Thériault, 2010).

Pour combler ces lacunes, le processus et les modalités de la consultation des communautés inuit devraient tenir compte de deux des principes de l'*Inuit Qaujimajatuqangit*, soient : *Inuuqtigiitsiarniq* et *Tunnganarniq*. Le premier principe concerne la relation à autrui et enjoint les humains à se comporter avec tolérance, à traiter l'autre avec un profond respect et à faire preuve de compassion à son égard. Le second se rapporte à l'ouverture d'esprit et à l'attitude accueillante et intégratrice que les humains doivent manifester dans leurs relations interpersonnelles. Le respect mutuel de ces deux principes dans les attitudes adoptées, tant par les Inuit que par les *Qallunaat* serait un premier pas vers une consultation respectueuse des communautés inuit. En outre, l'emploi de l'*Inuktitut* devrait être privilégié dans toute discussion avec les Inuit.

- Un processus décisionnel basé sur davantage de consensus et ouvert à une autre façon d'être au monde

À la suite d'une consultation respectueuse qui aura permis de dégager les avis, les perspectives et les préoccupations des communautés autochtones, intervient le processus décisionnel. La prise de décision est un enjeu crucial dans tout projet de développement et d'exploitation du territoire, qui plus est lorsque celui-ci est envisagé sur des territoires autochtones. D'ailleurs, des décisions rendues par la Cour suprême du Canada dans les affaires *Haïda* et *Taku River* au début des années 2000 en faveur d'une obligation de la Couronne à consulter et à accommoder des communautés autochtones dans le cadre de projets d'exploitation des ressources naturelles sur leurs territoires, ont contribué à renforcer la position des Autochtones dans le processus décisionnel (Loiselle-Boudreau, 2009). Quoiqu'il n'existe pas d'uniformité absolue dans la

position des communautés autochtones à l'égard de l'industrie minière, la majorité de celles-ci prônent l'obtention nécessaire par les promoteurs et l'État du consentement préalable, libre et éclairé des communautés concernées (CPLÉ) (Farget & Fullum-Lavery, 2014). Concrètement, cela signifie que les communautés autochtones ont disposé d'un délai adéquat entre le processus de consultation, l'autorisation et le début de toute activité, et que l'examen d'un consensus a été entrepris (Farget & Fullum-Lavery, 2014). Cette notion de CPLÉ fait donc écho au principe *Aajiiqatigiingniq* qui traite précisément du processus de prise de décision inuit et qui incite les personnes intéressées à engager une discussion qui aboutisse à une décision éclairée et à un consensus.

La recherche d'un consensus n'exclut pas l'émergence de conflits d'intérêts entre les diverses parties prenantes d'un projet. La prise en considération du principe *Qanuqtuurniq* dans les mécanismes de résolution de conflits offrirait ainsi davantage d'espace aux valeurs d'ingéniosité et de créativité qui sont chères à la culture inuit et qui font des Inuit des personnes dotées d'une certaine flexibilité et adaptabilité.

Finalement, le principe *Pijitsirarniq* peut également être invoqué dans le processus décisionnel relatif aux activités minières au Nunavik en ce sens qu'il canalise les agissements de chacun autour d'objectifs communs dont la réussite assurera le bien commun de l'ensemble de la communauté. À ce titre, il semble également important d'envisager une définition plus large de ce que représente une communauté en bonne santé pour les Inuit. Il importe donc d'accorder une attention particulière au lien qui unit les Inuit à *Nuna*, la terre mère nourricière, et qui peut être considérablement altéré par des activités d'exploitation minière et avoir des conséquences directes et indirectes sur la santé et le bien-être des communautés inuit (Knotsch *et al.*, 2010).

- Une participation effective de la communauté aux activités minières

En plus d'être impliqués et intégrés dans le processus décisionnel relatif aux activités minières, les Inuit demandent à y participer de manière effective, c'est-à-dire en tant qu'employés dans les mines (Knotsch *et al.*, 2010). Seulement, la rencontre de la main-d'œuvre inuit avec le monde du travail des *Qallunaat* génère un certain nombre de difficultés pour les Inuit (racisme, exclusion sociale, discrimination, *etc.*) (Knotsch *et al.*, 2010).

Plutôt que de favoriser une vision unidirectionnelle de ce que doit être le travail en entreprise, le secteur minier devrait profiter de la rencontre entre des cultures différentes pour orienter ses activités selon des valeurs représentatives et respectueuses de cette interaction. À cet effet, le

principe *Piliriqatigiingniq/Ikajuqtigiinniq* devrait être valorisé puisqu'il encourage les individus à fournir un travail collectif dont les retombées seront bénéfiques pour tous. C'est donc un principe fédérateur qui, s'il était respecté par tous les employés, améliorerait l'intégration des Inuit dans le milieu de la mine.

Au-delà de la vision que les Inuit ont du travail collectif, c'est aussi leur façon de développer leurs compétences qui doit leur être reconnue et valorisée. Le principe *Pilimmaksarniq/Pijariuqsarniq* fait justement allusion à l'acquisition d'aptitudes particulières qui s'effectue chez les Inuit à travers l'observation, l'effort, la pratique et l'action. Intégrer ce principe et permettre aux Inuit d'accéder à des emplois de qualité revient à souligner leurs capacités entrepreneuriales et à favoriser leur inclusion.

Dans la pratique, les principes *Piliriqatigiingniq/Ikajuqtigiinniq* et *Pilimmaksarniq/Pijariuqsarniq* peuvent être adoptés et appliqués par le secteur minier par l'entremise de tables de discussions et d'ateliers qui réuniraient l'ensemble des employés afin que soient définis des orientations et des objectifs communs. Des ateliers de sensibilisation sur le travail en milieu interculturel et sur les différents enjeux et répercussions qui lui sont associés peuvent également être offerts aux employés. En outre, le secteur devrait non seulement s'engager à recruter des membres des communautés autochtones pour pourvoir des postes dits de responsabilités mais aussi à les inviter à postuler à ces emplois et à leur permettre d'accéder au processus de candidatures.

- La reconnaissance et l'intégration des savoirs traditionnels dans les études d'impact environnemental

Du fait de la relation intime qu'ils ont entretenue pendant des siècles avec l'environnement arctique, de leurs expériences, de leurs observations, mais aussi de leurs enseignements spirituels, les Inuit détiennent une connaissance aiguë du territoire et de ses processus écologiques (Wenzel, 1999). Malgré leur légitimité, ces valeurs et savoirs traditionnels ne sont que très rarement invoqués et intégrés dans les études d'impact environnemental concernant les projets d'extraction sur les territoires autochtones, car jugés « incompatibles » avec la science dite occidentale. Pour que cesse « ce racisme épistémologique » (Thésée & Carr, 2008), qui consiste à invalider et marginaliser les savoirs autochtones, le processus d'évaluation environnementale relatif aux projets miniers au Nunavik devrait être au contraire une opportunité pour établir un équilibre, une équité entre des formes de savoirs issues de cultures différentes. Ce processus devrait ainsi tenir compte de l'*Inuit Qaujimajatuqangit*, et plus précisément du principe *Avatimik Kamattiarniq* qui témoigne de la gestion respectueuse et

responsable de l'environnement et des ressources dont il recèle qui est effectuée par les Inuit. Prêter attention à ce principe et l'honorer c'est protéger et promouvoir des savoirs et des connaissances traditionnels qui font partie intégrante de la culture et de l'identité inuit.

Concéder à l'*Inuit Qaujimajatuqangit* la validité de ses dimensions pratiques et spirituelles c'est aussi accorder une plus grande importance aux impacts culturels que peuvent avoir certains projets de développement sur les communautés inuit. En effet la santé et le bien-être d'une communauté ne se mesurent pas uniquement en termes de bénéfices économiques, mais également dans la capacité dont ces populations autochtones disposent pour perpétuer leurs activités traditionnelles et les relations sacrées qu'ils entretiennent avec certains lieux.

- Emploi de pratiques en ingénierie et en environnement qui soient plus respectueuses des conditions locales

Forts de leurs capacités d'adaptation et de flexibilité, les Inuit voient dans la modernité et ses technologies la possibilité de bâtir leur propre résilience vers des communautés qui soient en meilleure santé (Laugrand, 2014). Les Inuit sont conscients que l'exploitation des ressources naturelles incarne un levier important pour atteindre cet objectif. Cette exploitation ne doit toutefois pas être dommageable pour l'environnement, puisque comme en témoigne le principe *Avatimik Kamattiarniq*, la protection et le respect de l'environnement sont au cœur des préoccupations inuit. Le développement et l'utilisation de pratiques et de technologies environnementales doivent donc être compatibles avec ces valeurs et attentifs aux conditions locales. Ce sont l'ingéniosité et la créativité des Inuit, énoncées dans le principe *Qanuqtuurniq*, qui peuvent être mises à profit pour l'accomplissement de cette mission. Ainsi, l'adoption de ces principes ne pourrait que contribuer à améliorer les pratiques de l'industrie minière qui sont très souvent décriées en termes de respect de l'environnement, en ce sens que : « *environmentally appropriate practices work best when incorporated into belief systems.* » (Berkes, 2008, p. 206).

Le tableau 3.3 résume l'ensemble des mises en relation des différents thèmes propres à l'industrie minière en territoire autochtone avec les principes de l'*Inuit Qaujimajatuqangit*.

Tableau 3.3 Intégration des principes de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* dans les activités et pratiques relatives à l'industrie minière au Nunavik.

Activité, pratique associées à l'industrie minière	Principes de l' <i>Inuit Qaujimajatuqangit</i>
Processus de consultation des communautés inuit	<i>Inuuqtigiitsiarniq</i> et <i>Tunnganarniq</i>
Processus décisionnel	<i>Aajiiqatigiingniq</i> , <i>Qanuqtuurniq</i> et <i>Pijitsirarniq</i>
Participation des Inuit aux activités de la mine	<i>Piliriqatigiingniq/Ikajuqtigiinniq</i> et <i>Pilimmaksarniq/Pijariuqsarniq</i>
Reconnaissance et intégration des savoirs traditionnels dans les études d'impact environnemental	<i>Avatimik Kamattiarniq</i>
Pratiques environnementales	<i>Avatimik Kamattiarniq</i> et <i>Qanuqtuurniq</i>

Il apparaît finalement que l'incorporation de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* et de ses principes dans les pratiques de l'industrie minière peut être non seulement une voie pour la conciliation de façons différentes d'être au monde, mais aussi pour le renforcement et le respect de la culture inuit. Favoriser la participation effective des Inuit, en collaboration avec l'industrie et l'État, dans un contexte qui respecte, qui intègre et qui protège leur culture pour assurer le bien-être de leurs communautés, c'est inscrire le développement minier dans le « faire commun ».

3.3.3. Les défis et les enjeux inhérents à la collaboration interculturelle

L'intention de guider l'industrie minière selon la philosophie de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* est un moyen permettant d'« inuitiser », pour reprendre l'expression de Laugrand (2011), un secteur qui influence considérablement la vie des Inuit du Nunavik. L'application de cette approche dans la perspective globale du « faire commun » comporte toutefois plusieurs défis et enjeux, principalement sur les plans culturels et politiques.

Du fait de son mode de transmission particulier, la survie de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* en tant que philosophie guidant la vie des Inuit constitue l'un de ces défis. Dans la société inuit, les aînés sont réputés incarner les porteurs de la culture, notamment du fait de leur *isuma* (esprit) puissant, de leur sagesse, de leurs savoirs et de leurs connaissances qu'ils partagent avec les plus jeunes générations pour le bien de la communauté (Desbiens, 2012). Ils détiennent donc un rôle essentiel dans la transmission de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* que le colonialisme a cependant profondément bouleversé. Cette façon d'être au monde, sous prétexte d'être différente de l'unique pensée occidentale, s'est en effet vue réprimée, conduisant parallèlement à une

altération de la confiance que les aînés pouvaient avoir dans la transmission de leurs expériences et de leurs savoirs (Tagalik, 2010). Puisque les aînés sont de moins en moins nombreux et désormais moins enclins à dévoiler et à transmettre leurs savoirs, le défi pour les générations actuelles d'Inuit, qui selon certains aînés ont adopté trop rapidement le mode de vie des *Qallunaat*, est de reconstruire cette relation pour éviter la disparition de « ce que les Inuit ont toujours su » (Bernauer, 2011 ; Tagalik, 2010).

En outre, l'*Inuit Qaujimajatuqangit* étant essentiellement transmis de manière orale, la préservation de la langue inuit, l'*Inuktitut*, figure aussi parmi les défis que doivent affronter les Inuit du Nunavik pour préserver cette philosophie. En effet, une application conforme de l'*Inuit Qaujimajatuqangit*, c'est-à-dire en accord avec ce qu'il représente pour les Inuit depuis des générations, ne peut se faire que par son entière compréhension, ce qui relève de la vitalité de l'*Inuktitut* (Tagalik, 2010). De plus, l'*Inuktitut* permet non seulement aux Inuit de retracer et de comprendre les fondements de leur culture, mais également de communiquer et de créer des relations pour permettre la continuité de cette culture (Bernauer, 2011 ; Tagalik, 2010). Pourtant, l'érosion de l'*Inuktitut* est une réalité dans les communautés du Nunavik, et sa protection constitue un défi majeur pour l'application et la continuité de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* (Laugrand & Oosten, 2009b).

La protection de l'intégrité culturelle inuit est un autre défi inhérent à l'incorporation de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* et des valeurs inuit dans le domaine de l'exploitation des ressources minières. Ce secteur étant encouragé et dominé par une vision occidentale du monde, le respect et la protection de la cosmologie inuit peut s'avérer complexe. En effet, la coexistence de plusieurs cultures n'est pas sans se heurter aux risques d'appropriation ou de dilution culturelles qui consistent en la récupération et l'intégration des principes, valeurs et traditions autochtones au sein de la culture dominante sans leur reconnaître leur véritable signification culturelle ni leurs fondements et origines historiques (Tagalik, 2010). Dépossédée de son sens profond, la culture autochtone se transforme alors en simple instrument disponible pour servir la culture dominante.

Par ailleurs, il semble intéressant ici de faire un retour sur l'expérience du Nunavut qui a déployé des efforts considérables autour de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* pour « inuitiser » les actions du gouvernement. Malheureusement, les résultats d'une telle démarche sont quelque peu décevants et démontrent à quel point sa mise en pratique est une tâche complexe (Timpson, 2006). La principale expression substantielle de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* réside en effet dans

l'institution de deux jours « *Inuit Qaujimajatuqangit* » dans le calendrier des employés du gouvernement du Nunavut pour qu'ils puissent s'adonner à des « activités traditionnelles » sur le territoire (Rodon, 2014). Certains auteurs, dénoncent ainsi « une instrumentalisation de la culture inuit qui mène à une folklorisation des valeurs inuit » et menace leur intégrité (Rodon, 2014).

À ces défis culturels s'ajoutent également des limites d'ordre politique. La première de ces limites concerne le fondement même du cadre réglementaire relatif à l'industrie minière au Nunavik. Le régime minier québécois, à travers la *Loi sur les mines*, repose en effet sur le principe du *free mining* qui doit se comprendre comme « un droit de libre accès à la propriété et à l'exploitation des ressources » minières d'un territoire (Lapointe 2008). Ce système facilite donc une acquisition et une exploitation des ressources minières très peu contraignante et à faibles coûts (Lapointe 2008). De plus, la *Loi sur l'aménagement et l'urbanisme* du Québec renforce la préséance des activités minières sur un territoire donné en interdisant aux autorités locales de voter toute résolution ou tout règlement qui pourrait avoir un effet néfaste sur les activités du secteur minier (Lapointe, 2008). Dans cette mesure, la vision portée par l'industrie minière à l'égard du développement du territoire a préséance sur d'autres qui seraient plus éthiques et plus écologiques. Il apparaît donc clairement que la conception des ressources minières en vertu du principe du *free mining* est antinomique à celle promue par le « faire commun » et tend donc à restreindre les possibilités d'application de cette philosophie dans le secteur minier.

En raison de l'émergence de valeurs sociétales plus favorables à un développement dit durable, il est souvent reproché au régime minier québécois d'être archaïque et de constituer un anachronisme. Ces critiques rappellent que l'industrie minière au Québec dépend inévitablement d'un contexte historique particulier. Au Nunavik, le développement minier est ainsi indissociable du processus de colonisation qu'ont subi les communautés inuit au milieu du 20^{ème} siècle et ses vestiges résonnent encore dans la place accordée à ces communautés dans le secteur minier. Le manque de clarté du processus de consultation des communautés inuit, leur quasi-absence dans la prise de décision, la réticence des scientifiques à incorporer les savoirs traditionnels dans les études d'impact environnemental, l'altération de ces mêmes savoirs en leur niant leur origine culturelle, l'absence d'Inuit aux postes à hautes responsabilités, ou encore la faible reconnaissance juridique des droits de ces communautés sur leur territoire ne sont que quelques exemples témoignant des rapports inégaux qui subsistent entre l'industrie et les communautés autochtones en ce qui a trait au développement de leur territoire ancestral

(Rodon, 2017 ; Simard, 2017 ; Tolazzi, 2015 ; Farget & Fullum-Lavery, 2014 ; Lapointe, 2008). Ce contexte, qui revêt des allures néocolonialistes, freine considérablement l'implantation de modèles alternatifs de développement ou d'utilisation du territoire, tel que véhiculé par le « faire commun ».

Pourtant, permettre l'expression de cette philosophie, c'est envisager la naissance d'une industrie minière résolument plus éthique. Le « faire commun » contribuerait non seulement à engager un véritable dialogue interculturel en termes de développement d'un territoire occupé depuis des temps immémoriaux par les Inuit, mais également à protéger une cosmologie fondée sur une moralité envers la nature (Berkes, 2008). Certes les défis inhérents à cette proposition sont nombreux et d'aucuns pourraient la qualifier d'utopique, mais comment endiguer la domination des intérêts privés et du capital sur les minorités et sur l'environnement si ce n'est qu'en réintégrant une « unité de l'esprit et de la nature » (Bateson, 1979) ?

Le dernier chapitre de cet essai visera justement à déterminer qu'elles sont les conditions essentielles pour que le « faire commun » puisse être une nouvelle avenue à emprunter dans le domaine de l'exploitation des ressources minières, non seulement au Nunavik, mais sur l'ensemble des territoires visés par ces activités et occupés par des communautés autochtones détentrices d'une façon d'être au monde tranchant avec celle de l'Occident. Il s'agira donc de présenter quelques pistes de réflexion à ce sujet.

Chapitre 4

Renouer avec une ontologie relationnelle pour envisager un futur commun et désirable

Les exclus du développement, les laissés-pour-compte de la modernité, les naufragés de la grande société sont sans doute mieux armés que les Occidentaux pour conclure avec la « Nature » une nouvelle alliance qui renoue par-delà le viol de l'Occident avec l'harmonie cosmique.

Serge Latouche

Dans le Chapitre 3, il a été question de démontrer que l'idée d'une exploitation et d'une gestion plus éthiques des ressources minières dans le cadre du Plan Nord au Nunavik pouvait être envisagée à travers le paradigme du « faire commun ». En s'appuyant sur une collaboration étroite entre les communautés inuit touchées par des projets miniers, l'industrie minière et le Gouvernement québécois, cette approche aurait le potentiel de combler les lacunes des stratégies actuelles et de contribuer efficacement au bien-être des communautés autochtones de ce territoire nordique.

Toutefois, tel qu'exposé dans le chapitre précédent, une proposition de cette nature ne demeure pas sans se heurter à des défis et des limites, dont les origines sont principalement culturelles et politiques. Sa réussite nécessite donc d'outrepasser ces différents obstacles. Le présent chapitre, qui clôturera cet essai, offre précisément quelques pistes de réflexion en regard des prérequis ou des changements qui devraient être opérés pour que le « faire commun » puisse bénéficier non seulement aux communautés inuit du Nunavik, mais également à d'autres populations autochtones à travers le monde qui pourraient être aux prises avec une exploitation des ressources minières sur leurs territoires ancestraux peu inclusive et souvent dommageable.

Ce chapitre se décline selon trois parties dont la première sera davantage axée sur le cas des communautés inuit et du contexte de l'industrie minière dans le cadre du Plan Nord, alors que les deux sections subséquentes peuvent être comprises de manière plus globale.

4.1. Décoloniser notre imaginaire occidental et élaborer des politiques alternatives

La philosophie du « faire commun » demande de penser le monde autrement, de décoloniser un imaginaire occidental qui est dominé par une représentation utilitariste de la nature et une

exclusion de toute autre forme d'être et d'exister. Le Plan Nord, tel qu'il est présenté par les gouvernements québécois successifs depuis sa création en 2011, corrobore cette vision prépondérante. Ainsi, rompre avec le mythe voulant que le territoire nordique soit une étendue de ressources exploitables et inépuisables constitue un premier pas vers un changement de paradigme.

4.1.1. Déconstruire le mythe d'un eldorado nordique

Les activités d'exploitation minière effectuées au Nunavik s'inscrivent dans le cadre du Plan Nord qui, comme cela a été mentionné dans le premier chapitre, a été créé pour revitaliser l'économie québécoise à la suite de la crise mondiale de 2008. Aux prémices de cette stratégie réside le mythe pionnier du Nord qui imprègne encore aujourd'hui l'imaginaire collectif québécois (Brun *et al.*, 2017). En témoigne effectivement le champ lexical de l'abondance qui est emprunté par l'ancien gouvernement au pouvoir quand il est question de décrire le territoire d'application du Plan Nord : « Le Québec offre un milieu nordique exceptionnellement riche en ressources naturelles et énergétiques » (Gouvernement du Québec, 2015, p. 3). À travers ces publications gouvernementales et celles des médias, c'est tout une partie de la population québécoise, celle dite du Sud, qui accède à une idée d'un Nord québécois qui serait sauvage, inhabité, et foisonnant de ressources dont l'exploitation accroîtrait la richesse de la province (Simard, 2017, Desbiens, 2012). Ce mythe pionnier du Nord devient alors un moyen pour les allochtones de s'approprier symboliquement la région sans en connaître les véritables enjeux sociaux et environnementaux (Desbiens, 2012).

En plus d'être véhiculé par la rhétorique, ce mythe transparaît également dans des pratiques associées à l'exploitation des ressources naturelles, et notamment minières, ayant des répercussions sur les communautés autochtones locales (Desbiens, 2012). Ce sont entre autres l'arrivée massive de travailleurs venus du sud de la province, la configuration du travail selon le mode *fly/in-fly-out*, ou encore la construction de routes et la modification subséquente du paysage qui peuvent être mis en cause. Très peu critiquées, ces pratiques s'inscrivent toutefois dans la continuité des rapports inégalitaires qui marquent l'histoire partagée par les habitants du Nord, majoritairement Inuit, et les allochtones venus du reste de la province (Desbiens, 2012). En rendant invisibles ces communautés inuit qui, depuis des millénaires, habitent le Nunavik selon une culture, des valeurs et des traditions qui sont profondément marquées par un rapport particulier au territoire, raviver pareil mythe empêche de penser le Nord de manières plurielle et interculturelle. Ainsi, si le « faire commun » a le potentiel de relever ce défi

considérable, celui-ci ne pourra être révélé qu'en délaissant cette pensée unique du Nord comme front pionnier à ouvrir.

4.1.2. Repenser le fondement du régime minier québécois

Si la multiplication des perspectives à l'égard des modes de gestion et d'exploitation des ressources minières ainsi que l'ouverture à une culture différente constituent des défis majeurs propres à l'application du « faire commun » au Nunavik, la législation encadrant les activités minières au Québec en est un autre. En effet, malgré sa modification en 2013, la *Loi sur les mines* du Québec suit encore la logique du *free mining* qui favorise l'accès à la propriété privée et à l'exploitation des ressources du sous-sol au détriment de quelque alternative d'utilisation ou de développement du territoire. Le principe du *free mining* s'oppose donc clairement à une définition des ressources minières en tant que communs et entretient un déséquilibre des pouvoirs entre les droits accordés à l'industrie et ceux des citoyens, des collectivités et même du milieu naturel (Lapointe, 2010). Or ces rapports de force peuvent être à l'origine de discordes et de conflits entre ces différents acteurs, et particulièrement entre l'industrie et les communautés autochtones lorsqu'il s'agit de préserver leurs territoires ancestraux. La modification du paysage, la contamination de milieux hydriques et aquatiques par des résidus miniers, ou encore la perturbation du cycle de vie d'espèces fauniques telles que le caribou ne sont que quelques impacts provoqués par l'industrie minière sur l'environnement du Nunavik. Puisque les Inuit se définissent à travers la relation qu'ils entretiennent avec l'environnement arctique, ces dommages se traduisent inexorablement par une réduction de la qualité de vie et du bien-être de ce peuple autochtone.

Instrument par excellence d'une politique néolibérale, le principe du *free mining* favorise l'implantation et l'autonomie de l'industrie minière en réduisant l'autorité exercée par l'État et les entités administratives régionales, et par le fait même, leur capacité à protéger les droits des citoyens et le bien-être commun (Lapointe, 2010). En ce sens, les activités minières déployées dans le cadre du Plan Nord et en vertu de la *Loi sur les mines* du Québec, ne peuvent contribuer à garantir et protéger le bien-être des communautés inuit. La reconnaissance du caractère commun des ressources minières et la formulation d'un régime minier adapté à cette conception, soit qui permette une participation accrue des communautés concernées à la prise de décision à l'égard de l'utilisation du territoire, semblent être des conditions essentielles à l'application de la philosophie du « faire commun » dans le secteur minier au Nunavik.

4.1.4. Envisager un autre modèle de gouvernance

Le système de gouvernance proposé dans le cadre du Plan Nord en est un de type *top-down*, ce qui, dans le cas des communautés inuit du Nunavik, implique que les normes et les règles entourant la gestion et l'exploitation des ressources minières sont extérieures à ces groupes, et sont elles-mêmes imposées par une entité externe (Gentelet & Timpson, 2014 ; Asselin, 2011). Or, ce mode de gouvernance ne permet pas une participation effective des communautés autochtones, notamment en raison d'un certain manque de légitimité (Gentelet & Timpson, 2014).

Il convient donc de repenser ce modèle et d'accorder un rôle décisif et central aux communautés inuit. C'est précisément ce que propose le « faire commun » en ce sens qu'il découle d'une gestion collaborative des ressources qui s'inspire d'un modèle *bottom-up* émanant directement des communautés autochtones. Cette collaboration, beaucoup moins rigide que la gouvernance de type *top-down*, respecte les modes organisationnels et de gouvernance des communautés autochtones concernées et permet de les considérer autrement que comme des parties prenantes ordinaires (Landry *et al.*, 2010). Le « faire commun » offre donc aux communautés autochtones la possibilité d'augmenter leur degré d'influence dans la prise de décision à propos de l'utilisation du territoire et tend à accroître la confiance mutuelle entre les différents collaborateurs en insufflant à leurs échanges un rapport d'égal à égal.

Outre le fait de dépasser la simple consultation des communautés inuit, la collaboration interculturelle doit également témoigner de l'ouverture d'esprit de l'ensemble des participants, et donc refléter une vision plurielle du monde. À l'image de la Nouvelle-Zélande qui a intégré dans ses dispositions législatives entourant la gestion des ressources naturelles la reconnaissance du *Kaitiakitanga* des Māori, ou encore du Nunavut qui reconnaît l'importance de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* dans ses actions politiques, le Québec devrait à son tour mentionner dans sa législation l'obligation de tenir compte des principes de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* dans toute décision relative à la gestion et à l'exploitation des ressources naturelles au Nunavik. Franchir cette étape serait d'ores et déjà un pas de plus vers la prise en compte de la diversité des cosmologies et le respect de l'Autre qui sont fondamentaux à la pratique du « faire commun ».

4.2. Favoriser le dialogue et le respect de l'autre

Plutôt que de chercher ce que la cosmologie autochtone pourrait apporter à la conception occidentale du monde, ce qui consisterait à l'instrumentaliser, le paradigme du « faire commun » enjoint à questionner les modalités d'interaction et de cohabitation avec l'autre, qu'il soit humain ou non-humain. Il offre ainsi l'opportunité de multiplier les perspectives et les approches en regard des problématiques et des défis socio-écologiques actuels, et ce pour y répondre de manière collective.

4.2.1. Cultiver le « dialogue dialogique » et interculturel

La présence de 11 nations autochtones fondatrices sur le territoire québécois participe au fait que la province jouit d'une importante diversité ethnoculturelle. Dans ce contexte, le « faire commun » convoque le concept d'interculturalité qui contribue au rapprochement de cultures différentes dans une démarche d'interaction et de réciprocité (Rocher *et al.*, 2007). La définition de l'interculturalité proposée par Catherine Walsh (2002) met en lumière cette dynamique :

« Plus que d'en appeler à la tolérance de l'autre, l'interculturalité cherche à développer une interaction entre des personnes, des connaissances et des pratiques culturellement différentes : une interaction qui reconnaît et part des asymétries sociales, économiques, politiques et de pouvoir [...]. Il s'agit de promouvoir activement des processus d'échange qui, par l'entremise de médiations sociales, politiques et communicatives, permettent la construction d'espaces de rencontre, de dialogue et d'association entre êtres et savoirs, sens et pratiques distinctes. » (Walsh, 2002 ; citée dans Beauclair, 2015, p. 68).

L'interculturalité s'inscrit donc dans une interaction réciproque entre des cultures différentes et n'envisage aucunement la négation des différences et des identités culturelles, ou l'effacement d'une culture au profit d'une autre (Cossette & Verhas, 1999). Elle permet au contraire de dépasser l'hégémonie de toute culture, et en l'occurrence celle de la culture occidentale, et plaide en faveur d'une imprégnation culturelle qui soit mutuelle (Emongo, 2014).

La réussite d'un tel échange réciproque tient du fait qu'il se fonde sur un dialogue dit « dialogique » plutôt que sur un « dialogue dialectique » qui repose quant à lui sur la classique comparaison des cultures (Beauclair, 2015). Théorisé par le philosophe Raimon Panikkar, le « dialogue dialogique » situe les interlocuteurs dans une dynamique sensible et affective où il n'est plus question de remettre en cause ou de dénigrer la subjectivité de l'autre, mais de s'en laisser imprégner (Panikkar, 1990). Ce dialogue authentique qui requiert le respect de la

différence de l'autre permet aussi d'en comprendre toute sa spécificité, pour ultimement converger vers des orientations communes (Emongo, 2014).

En ce sens, la pratique du « faire commun » fait écho aux propos du politicien bolivien David Choquehuanca Céspedes à l'égard des échanges entre les communautés autochtones de son pays et la majorité allochtone, et qui s'exprimait en ces termes : il est nécessaire de « construire de manière horizontale la culture de la patience, la culture du dialogue » (David Choquehuanca Céspedes, 2010 ; cité dans Abraham *et al.*, 2015, p. 344).

4.2.2. Pluraliser la pensée

L'engagement dans le dialogue interculturel présuppose la reconnaissance de l'autre dans sa différence et sa pluralité, bousculant ainsi la structure d'une pensée dominante unique qui a été érigée en modèle par le colonialisme. Cette pensée unique s'est construite sur le principe que le peuple colonisé est forcément le revers négatif du colonisateur, ce qui implique que sa vision du monde ou ses manières d'être n'ont aucune valeur ni légitimité et qu'elles doivent par conséquent disparaître (Desbiens, 2012). Même si les empires coloniaux ont été aujourd'hui formellement dissous, le système de la pensée unique se reflète encore dans les structures et les actions gouvernementales de pays comme le Canada, amenant certains auteurs à parler de « colonialités » du pouvoir, du savoir et de l'être, qui seraient nourries par les différences coloniales (Beauclair, 2015). Pourtant, les travaux d'Elinor Ostrom et de ses collègues au sujet des communs dans un cadre local et majoritairement autochtone ont révélé l'existence d'une multitude de moyens (normes culturelles, traditions, etc.) pour parvenir à la protection du bien-être d'une communauté.

Le « faire commun » sollicite donc le pluralisme de la réalité et des cultures voulant que l'ensemble des êtres humains ne réponde pas à une réalité absolue (Desbiens, 2012). Il s'agit alors de pluraliser la pensée, en démontrant une sincère sensibilité à la subjectivité de l'autre et en abolissant les rapports de force qui dominent la grande majorité des étapes des projets de développement et d'exploitation du territoire. Ces changements peuvent notamment s'opérer dans les modes de gouvernance, dans le choix de la langue employée pour communiquer entre les parties, ou encore dans la reconnaissance et l'intégration des savoirs autochtones dans le processus d'évaluation environnementale (Desbiens, 2012). En misant sur la coexistence de façons multiples d'être au monde, le pluralisme de la pensée et de l'action, à l'instar de l'interculturalité, préserve l'identité culturelle des communautés autochtones et tente d'amoindrir le sombre héritage du colonialisme.

4.3. Réinventer notre axiologie

Si la réalisation du « faire commun » nécessite une restructuration de notre mode de pensée, c'est en fait l'ensemble de l'axiologie occidentale, autrement dit son système de valeurs, qui mérite d'être réinventée, notamment en faveur de la relationnalité et de la réciprocité. C'est d'ailleurs ce que laissent entendre les mots de Bateson :

« La monstrueuse pathologie atomiste que l'on rencontre aux niveaux individuel, familial, national et international - la pathologie du mode de pensée erroné dans lequel nous vivons tous - ne pourra être corrigée, en fin de compte, que par l'extraordinaire découverte des relations qui font la beauté de la nature. » (Bateson, cité dans Wittezaele, 2006, p. 1)

4.3.1. Renouer avec une ontologie relationnelle

L'avènement de la science positiviste et l'explication rationnelle et factuelle qu'elle fait des lois qui régissent la nature, ainsi que la mécanisation du monde ont, depuis le 17^{ème} siècle, largement façonné le récit moderne (Berque, 2010). Si le développement d'une rationalisation du réel au sein des sociétés occidentales a permis l'accroissement des connaissances sur les processus naturels, il a cependant opéré une véritable rupture avec le sensible et avec ce qui échappe à l'expérience : c'est la naissance du dualisme naturaliste (Juignet, 2016 ; Descola, 2005).

Cette ontologie moderne situe la société occidentale à l'écart de la nature, conférant ainsi aux humains la possibilité de la maîtriser, de la dominer et de l'exploiter (Guérin & Romanens, 2015 ; Descola, 2005). Interviennent alors toutes les discontinuités et hiérarchies omniprésentes entre l'esprit et la matière, le monde sensible et le monde physique et particulièrement entre la nature et la culture (Juignet, 2016). Au fil des chapitres, cet essai s'est employé à démontrer que cette représentation du monde ne fait l'objet d'aucun consensus et est en ce sens étrangère à bien d'autres sociétés humaines, à l'instar des sociétés māori et inuit. En attribuant au cosmos le rôle de « tiers inclus », ces peuples autochtones animistes pensent les valeurs de respect et de réciprocité non seulement à travers les diverses relations et interactions entre êtres humains, mais aussi entre ces derniers et des entités non humaines qui sont tout autant dotées d'une sensibilité et d'une personnalité (Beauclair, 2015).

Selon cette « cosmo-éthique », l'identité des entités humaines et non humaines est entièrement relationnelle et sensible, et tranche avec la conception moderne où seule la continuité des physicalités permet l'expérience relationnelle (Descola, 2005). Selon la perspective autochtone, la relationnalité est empreinte d'une certaine dimension universelle puisque l'agissement éthique des êtres humains s'applique, sans aucune distinction, au tangible comme à l'intangible

(Beauclair, 2015). Il en résulte un respect et une réciprocité évidents entre l'être humain et son environnement naturel, ce que la modernité a complètement éliminé (Latouche, 1994).

Renouer avec cette ontologie relationnelle, redéfinir ce qu'est l'être et ce qu'est notre manière d'exister et d'interagir avec l'autre sont parmi les défis majeurs auxquels la société occidentale se devra de répondre si elle veut survivre à la crise socio-écologique qui frappe le 21^e siècle (Latouche, 1994).

4.3.2. Mettre en jugement les fondements de la modernité

La sortie des sociétés modernes de tout ordre cosmique s'est effectuée au profit du capitalisme et de la croissance économique. Désormais érigée comme une culture et un repère fondamental des sociétés occidentales, la croissance s'infiltré dans toutes les sphères de la vie humaine et conditionne entre autres la science, le droit, la démocratie, ainsi que les perspectives d'avenir (Flipo, 2013).

La croissance est indexée sur le produit intérieur brut (PIB) qui incarne l'indicateur fétiche des économistes et des instances publiques pour mesurer le succès d'une société, l'état de santé de sa population et même son bonheur (Riveline, 2012). Pour soutenir cette hégémonie « croissanciste et productiviste », c'est toute une axiologie qui s'est développée et qui est dorénavant intégrée dans les façons d'être d'une majorité d'individus occidentaux. Dans le rapport à l'autre, cette axiologie se décline dans la primauté de valeurs telles que l'égoïsme radical, l'individualisme agressif ou encore la compétition (Roussopoulos, 2017 ; Wei, 2008). Dans son rapport à la nature, l'être humain est motivé par la maîtrise et la domination de l'environnement naturel qui le pousseront à son exploitation et à la prédation de certains éléments qu'il a désignés sous le terme de « ressources » évoquant la logique utilitariste illustrant encore une fois le fossé entre humain et non humain (Roussopoulos, 2017 ; Latouche, 2001). Aux côtés de ces valeurs, dominant en outre une confiance aveugle envers le progrès, une dépendance envers la science promue au rang de vérité absolue et un profond émerveillement pour la technologie (Roussopoulos, 2017 ; Bednik, 2016).

Même si le PIB est un outil efficace pour mesurer l'augmentation annuelle de la richesse d'un pays, il échoue considérablement à évaluer le bien-être de la population par le fait qu'il ne tienne pas rigueur des externalités négatives que le système capitaliste engendre sur la société et la nature (Gadrey, 2019). Les critiques à l'égard de ce système ne sont pas récentes et plusieurs études ont démontré ses défaillances. Toutefois, le mythe croissanciste persiste et est

profondément ancré dans l’imaginaire collectif des sociétés occidentales (Besançon, 2013 ; Riveline, 2012). D’ailleurs, le philosophe André Gorz rappelle que :

« [...] l’utopie ne consiste pas, aujourd’hui, à préconiser le bien-être par la décroissance et la subversion de l’actuel mode de vie ; l’utopie consiste à croire que la croissance de la production sociale peut encore apporter le mieux-être et qu’elle est matériellement possible » (Gorz, 2018, p. 263).

Les problématiques et les enjeux écologiques actuels sont autant de pressions qui démontrent la nécessité de corriger la vision dominante et de la refonder sur des valeurs qui resitueraient l’humain au sein de la nature et d’un ordre cosmique (Berque, 2010 ; Latouche, 1994). Cette axiologie doit nécessairement se centrer sur des valeurs de coopération, d’entraide, de solidarité, d’égalité, de respect, de réciprocité, d’interdépendance, de responsabilité, de conscience, dont la majorité s’exprime dans les cosmologies māori et inuit et dont l’application est censée garantir le bien-être commun et le respect de l’environnement.

En faveur d’une axiologie résolument plus sensible, le paradigme du « faire commun » entend ainsi œuvrer pour un futur commun et désirable.

Conclusion

L'avènement du modèle économique de notre civilisation occidentale s'est fait par l'entremise d'une exploitation soutenue et effrénée des énergies fossiles et des ressources minières. À travers le prisme d'une « révolution industrielle », le développement minier fût marqué par une valorisation sans conteste de la technoscience, du progrès et de l'innovation. Ce récit occulte à la fois les inégalités sociales et les dommages environnementaux engendrés par une telle stratégie de développement, ainsi que toute conception alternative de notre rapport au monde.

À partir de l'analyse de l'expérience des Māori en Nouvelle-Zélande, l'objectif de cet essai était justement de proposer des pistes de réflexion pour une exploitation minière au Nunavik qui intégrerait les valeurs portées par la cosmologie du peuple inuit et qui s'appuierait sur la philosophie du « faire commun ». La finalité de cette démarche consistait à explorer dans quelles mesures l'industrie minière pourrait être plus respectueuse de l'identité culturelle et du bien-être des communautés inuit. L'atteinte de cet objectif s'est concrétisée par les réponses apportées à quatre objectifs spécifiques, chacun correspondant à un chapitre. Dans le Chapitre 1, la description du contexte global au sein duquel s'inscrit l'industrie minière au Nunavik a d'abord permis de dresser un portrait historique de la présence du secteur minier dans cette région de l'Arctique, mais également de mettre en avant les impacts socio-écologiques qu'il implique et de comprendre la perception qu'en ont les populations autochtones. Ensuite, dans le Chapitre 2, la présentation de l'expérience des Māori en Nouvelle-Zélande vis-à-vis de l'exploitation et la gestion des ressources minières a permis de montrer comment la théorie des communs telle que proposée par Ostrom et la cosmologie autochtone pouvaient se compléter au sein de la philosophie du « faire commun ». Cette étude de cas a en outre contribué à soulever les enjeux et les défis que suppose un partenariat interculturel en termes de gestion de ressources communes. Le cœur de l'essai (Chapitre 3) repose sur l'analyse effectuée à propos de l'application de la philosophie du « faire commun » dans le cadre du développement minier au Nunavik. Bien que cette proposition se heurte à certains défis qui sont principalement d'ordres politique et culturel, les avantages inhérents à l'implantation du « faire commun » sont multiples, puisqu'il favorise notamment l'autodétermination des peuples autochtones et la reconnaissance formelle de leurs valeurs et de leurs façons d'être au monde. Dans cette optique, la philosophie du « faire commun » pourrait contribuer à la résolution des problématiques liées à l'effritement d'une culture ancestrale garante du bien-être des communautés qui la portent. L'essai s'est finalement terminé, au Chapitre 4, sur l'approche qu'il

conviendrait d'adopter si la philosophie du « faire commun » devait colorer la gestion des ressources naturelles dans une dynamique interculturelle. Au terme de ce chapitre, il apparaît clairement que la primauté actuelle accordée à la conception occidentale du développement, qui relève entre autres du dualisme entre nature et culture, doit être inversée au profit d'une axiologie profondément plus sensible. Cet essai n'a nullement l'ambition de promouvoir quelconque essentialisme ni d'appeler à une sorte de retour en arrière, il invite simplement à avoir de nouvelles histoires à l'esprit, à apprendre d'autres façons de dire le monde, de penser le sensible et d'interagir avec l'autre.

Même si le « faire commun » dans le secteur minier offre une avenue plus respectueuse de l'environnement culturel et naturel que ne le permettent les actuelles pratiques de l'industrie minière, il s'inscrit toujours dans une dynamique d'exploitation du territoire qui ne doit être envisagée que pour un horizon restreint, allant du court au moyen terme. En effet, alors que le jour du dépassement, qui évoque la date à partir de laquelle l'humanité a consommé la totalité des ressources naturelles que les écosystèmes peuvent renouveler en l'espace d'une année, est chaque année atteint de plus en plus tôt, mettre au centre de nos réflexions sociales et politiques notre rapport à l'environnement semble incontournable si l'on veut survivre à la crise socio-écologique actuelle. Cette reconceptualisation nécessite une rupture radicale avec la pensée unique et utilitariste voulant que l'humain soit séparé des autres éléments de l'environnement naturel qu'il considère dès lors comme des objets à exploiter. Il conviendrait ainsi de s'affranchir de la notion de « ressources » et de la marchandisation de la nature, en basculant vers un rapport spontané de sujet à sujet avec ces entités et en les pensant comme des partenaires à part entière. En remettant en cause les fondements d'un capitalisme dont la logique n'a rien d'universel, c'est tout un monde qu'il nous est alors permis d'imaginer, de rêver et d'inventer.

Puisque les problématiques socio-écologiques ne proviennent pas de la nature mais bien de notre modèle de société, une étape fondamentale pour y répondre consiste probablement à nous interroger sur notre cosmologie occidentale, transmise culturellement et désormais reçue comme un ensemble de présupposés automatiques. L'ouverture à la compréhension et à la reconnaissance d'autres visions du monde dessine la possibilité de redéfinir une cosmologie qui dépasse celle de l'ère industrielle et à nous questionner quant aux besoins réels que nous éprouvons d'exploiter et de consommer les ressources présentes dans le sous-sol et ainsi

déconstruire l'équation dominante voulant que le bonheur soit atteint par la consommation, afin de laisser place à de réelles alternatives davantage sensibles.

Il faut accepter l'idée que négation ne signifie pas néant, et que lorsque le miroir ne nous renvoie pas notre image, cela ne prouve pas qu'il n'y ait rien à regarder.

Pierre Clastres

Références

- Abraham, Y-M., Murray, D., Beaudouin-Jobin, C., Bihouix, P., Collectif ALDEAH, Delestrac, D., ... Sersiron, N. (2015). *Creuser jusqu'où ? Extractivisme et limites à la croissance*. Montréal, Éditions Écosociété, 382 p.
- Administration régionale Kativik (ARK) (2013). *Parnasimautik. Qui nous sommes. Terres. Fiche synthétique 3*. Kuujuaq, ARK, 2 p.
<http://www.krg.ca/images/stories/docs/Parnasimautik/Parnasimautik%20Workshops/Information%20sheets/FR/3%20Who%20We%20Are%20lands%20fre.pdf> (Page consultée le 04 janvier 2019).
- Affaires autochtones et du Nord Canada. (2010). Le Nunavut – Septembre 2003.
<https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100016496/1100100016497> (Page consultée le 6 juin 2019).
- Alfred, T. (2017). En finir avec le bon sauvage. *Nouveaux Cahiers du socialisme*, no 18, p. 65-70.
- Angers-Gosselin, G., Coulombe, G., Morency, R., Morissette, S., & Searle, D. *Rapport de mission 2013: Nouvelle-Zélande*. Fondation Jean-Charles-Bonenfant, 48 p.
<http://www.fondationbonenfant.qc.ca/stages/documents/Rapport-NZ.pdf> (Page consultée le 03 mars 2019).
- Anonyme. (1998). Towards an *Inuit Qaujimajatuqangit* (IQ) Policy for Nunavut: A Discussion Paper. Mimeo. 5p.
- ARK (2013). *Plan Nunavik*, Kuujuaq, ARK, 469 p. https://parnasimautik.com/wp-content/uploads/2013/02/Plan_Nunavik_06_20.pdf (Page consultée le 04 janvier 2019).
- ARK (2017). Renseignements généraux. *In* ARK. <http://www.krg.ca/fr/home-fr/renseignements-generaux> (Page consultée le 04 janvier 2019).
- Arnakak, J. (2000). What Is Inuit Qaujimajatuqangit? Using Inuit Family and Kinship Relationships to Apply Inuit Qaujimajatuqangit. *Nunatsiaq News*, 25 août.
- Arteau, J. F. (2011). Le Plan Nunavik, une réponse au Plan Nord. *Recherches amérindiennes au Québec*, vol 41, no 1, p. 65.
- Asselin, H. (2011). Plan Nord: les Autochtones laissés en plan. *Recherches amérindiennes au Québec*, vol 41, no 1, p. 37-46.
- Asselin, H. (2012). Le Plan Nord: vers un autre cas de malédiction des ressources naturelles?. *Les Peuples Autochtones et le Plan Nord: éléments pour un débat*, Montréal, Cahiers DIALOG, p. 59-63.
- Aubertin, M., Bussière, B., Bernier, L., Chapuis, R., Julien, M., Belem, T., ... & Li, L. (2002). La gestion des rejets miniers dans un contexte de développement durable et de protection de l'environnement. *Congrès annuel de la société canadienne de génie civil, Montréal, Québec, Canada*.
https://www.researchgate.net/profile/Mostafa_Benzaazoua/publication/228708079_LA_GESTION_DES_REJETS_MINIERS_DANS_UN_CONTEXTE_DE_DEVELOPPEMENT_DURABLE_ET_DE_PROTECTION_DE_L'ENVIRONNEMENT/links/00b7d520f6f15792a4000000.pdf (Page consultée le 06 janvier 2019).

- Badadzan, A. (2013). Les tribus du néolibéralisme. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, no 207-208, p. 349-365.
- Ballamingie, P. (2011). Contester l'effacement : les Premières nations et l'étude du cas Lands for Life. *Ecologie & politique*, vol 41, no 1, p. 85-97
- Bateson, G. (1979). *Mind and Nature : A Necessary Unity*. Boston, E. P. Dutton, 252 p.
- Beauchair, N. (2015). Épistémologies autochtones et décolonialité: Réflexions autour de la philosophie interculturelle latino-américaine. *Recherches amérindiennes au Québec*, vol 45, no 2-3, p. 67-76.
- Bednik, A. (2016). Extractivisme. *Exploitation industrielle de la nature: logiques, conséquences, résistances*, Neuvy-en-Champagne, Editions Le passager clandestin, 368 p.
- Bellier, I. (2007). Les deux faces de la mondialisation, l'ONU et les peuples autochtones. *Cahier du GEMDEV*, no 31, p. 81-95.
- Bergeron, K. M., Jébrak, M., Yates, S., Séguin, C., Lehmann, V., Le Meur, P. Y., ... & Gendron, C. (2015). Mesurer l'acceptabilité sociale d'un projet minier: essai de modélisation du risque social en contexte québécois. *Vertigo-la revue électronique en sciences de l'environnement*, vol 15, no 3. <https://www.erudit.org/fr/revues/vertigo/2015-v15-n3-vertigo02438/1035874ar.pdf> (Page consultée le 06 janvier 2019).
- Berkes, F. (2008). *Sacred ecology*, 2^{ème} éd. New York, Routledge, 313 p.
- Bernauer, W. (2011). *Uranium mining, primitive accumulation and resistance in Baker Lake, Nunavut: recent changes in community perspectives*. Mémoire de maîtrise, Université du Manitoba, Winnipeg, Manitoba, 162 p.
- Berque, A. (2010). Des fondements ontologiques de la crise, et de l'être qui pourrait la dépasser. [*Vertigo*] *La revue électronique en sciences de l'environnement*, vol 10, no 1, <https://journals.openedition.org/vertigo/9384> (Page consultée le 19 juillet 2019).
- Bihouix, P. (2015). Les *low tech*, la seule alternative crédible. In Abraham, Y-M. et al., *Creuser jusqu'où?: extractivisme et limites à la croissance*. (p. 284-299). Éditions Écosociété. 382p.
- Blais, J. (2015). *Les impacts sociaux de la mine Raglan auprès des communautés inuit de Salluit et de Kangiqsujaq*. Mémoire de maîtrise, Université Laval, Québec, 171 p.
- Blangy, S., & Deffner, A. (2014). Impacts du développement minier sur les hommes et les caribous à Qamani'tuaq au Nunavut: approche participative. *Études/Inuit/Studies*, vol 38, no 1-2, p. 239-265.
- Bollier, D. (2014). *La renaissance des communs: pour une société de coopération et de partage*. Saint-Sabin. Édition Charles Léopold Mayer, 191 p.
- Bollier, D. (2016). *Faire en commun : un paradigme social de transformation*. The Next System Project, 22 p. http://www.socioeco.org/bdf_fiche-document-4864_fr.html (Page consultée le 18 novembre 2018).
- Bresnihan, P. (2016). *Transforming the fisheries: neoliberalism, nature, and the commons*. Lincoln, University of Nebraska Press, 264 p.

- Brun, A., Harbour-Marsan, È., Lasserre, F., & Mottet, É. (2017). Le Plan Nord: enjeux géopolitiques actuels au regard des «Plans Nord» passés. *Recherches sociographiques*, vol 58, no 2, p. 297-335.
- Brun, A., Harbour-Marsan, È., Lasserre, F., & Mottet, É. (2017). Le Plan Nord: enjeux géopolitiques actuels au regard des «Plans Nord» passés. *Recherches sociographiques*, vol. 58, no 2, p. 297-335.
- Buggey, S. (2004). An approach to aboriginal cultural landscapes in Canada. *Northern ethnographic landscapes: Perspectives from circumpolar nations*, 17-44.
- Busquet, M. B. (2006). Des stratégies intégrées durables: savoir écologique traditionnel et gestion adaptative des espaces et des ressources. *Vertigo-la revue électronique en sciences de l'environnement*, vol 7, no 2.
<https://journals.openedition.org/vertigo/2279>(Page consultée le 07 décembre 2018).
- Carney, J. (s.d.). Seeking Closure: Legacies of the Asbestos Hill mine in Nunavik. Mémoire de maîtrise (résumé), Université Memorial de Terre-Neuve, Canada, 22p.
- Chaumeron, S. (2006). *L'identité géographique du peuple Inuit canadien dans un contexte d'acculturation*. Mémoire de maîtrise. Université Laval, Québec, Québec, 128 p.
- Choquehuanca Céspedes, D. (2010). Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. *América Latina en movimiento (ALAI)*, vol 34, no 452, p. 8-13
- Cloutier, C. (2010). *L'autonomie gouvernementale du Nunavik: une redéfinition des relations de pouvoir*. Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, Montréal, Québec, 110 p.
- Cloutier, P. (2019). La CAQ relance le Plan Nord. *Le Soleil*, 30 janvier.
- Collignon, B. (1996). *Les Inuit, ce qu'ils savent du territoire*. Paris, L'Harmattan, 256 p.
- Conseil du statut de la femme (CSF) (2012). *Les femmes et le Plan Nord : pour un développement nordique égalitaire*. Québec, Conseil du statut de la femme, 73 p.
- Cossette, M. N., & Verhas, M. (1999). Formation à l'interculturalité en contexte de coopération internationale: une perspective communicationnelle. *Revue des sciences de l'éducation*, vol. 25 no 2, p. 319-338.
- Côté, S., Dussault, C., Festa-Bianchet, M., & Tremblay, J.P. (2013). Population Dynamics of Migratory Caribou in Nunavik/Nunatsiavut. *ArcticNet Annual Research Compendium 2013-14*.
- Côté-Demers, M. (2017). *Les ententes sur les répercussions et avantages et le consentement autochtone en matière de développement minier. Le cas de l'entente Mecheshoo*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, Montréal, Québec, 141 p.
- CRNTL (Centre national de ressources textuelles et lexicales) (2012). *Ortolang*
<https://www.cnrtl.fr/definition/maori> (Page consultée le 05 janvier 2019).
- d'Anglure, B. S. (1977). Iqallijuq ou les réminiscences d'une âme-nom Inuit. *Études, Inuit, Studies Québec*, vol 1, no 1, p. 33-63.

- d'Anglure, B. S. (2004). La toponymie religieuse et l'appropriation symbolique du territoire par les Inuit du Nunavik et du Nunavut. *Études/Inuit/Studies*, vol 28, no 2, p. 107-131.
- d'Anglure, B. S. (2013). Naarjuk (Gros-ventre), l'enfant-géant, maître du cosmos (Sila). Que donne-t-il aux Inuit, et qu'en reçoit-il?. *Revue du MAUSS*, no 2, p. 129-150.
- d'Anglure, B. S. (2015). Les métamorphoses dans les relations inuit avec les animaux et les esprits. *Religiologiques*, no 32, p. 29–63.
- Dale, A. T. (2009). *Inuit Qaujimajatuqangit and adaptive co-management: A case study of narwhal co-management in Arctic Bay, Nunavut*. Mémoire de maîtrise, Université Wilfrid-Laurier, Waterloo, Ontario, 163 p.
- de Swarte, A. (2018). Le Plan Nord : un développement responsable ? *L'esprit libre*, 18 juin 2018.
- Desbiens, C. (2012). « Ouvrir le Nord » : réflexions sur le Plan Nord et l'imaginaire pionnier d'hier à aujourd'hui. *Les peuples autochtones et le plan nord: éléments pour un débat*. Montréal, Cahiers DIALOG, 120 p.
- Desbiens, C. (2012). 10 Idées pour le Nord: un manifeste pour la nordicité. *Cahiers de géographie du Québec*, vol 56, no 159, p. 643-659.
- Desbiens, C. (2012). 10 Idées pour le Nord: un manifeste pour la nordicité. *Cahiers de géographie du Québec*, vol 56, no 159, p. 643-659.
- Descola, P. (2001). *Anthropologie de la nature*. Résumés de cours, Collège de France, Paris, France, 24 p.
- Dorais, L. J. (2008). Terre de l'ombre ou terre d'abondance? Le Nord des Inuit. *Le(s) Nord(s) imaginaire(s)*.
- Douglas, A. (2010). Between a rock and a hard place: Does the Treaty of Waitangi provide an avenue for *iwi* to assert legal interests in minerals in the Crown owned conservation estate?. Mémoire de maîtrise, Université d'Otago, Otago, Nouvelle-Zélande, 60 p.
- Doyle-Bedwell, P., & Cohen, F. (2001). Les peuples autochtones du Canada et les tendances environnementales au XXI^e siècle. In Parson, E. A. *Gérer l'environnement: Défis constants, solutions incertaines*, p. 173-208. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Duhaime, G. (1993). *La gouverne du Nunavik: qui paie quoi?*. Collection Travaux de recherche, 28 p.
- Duhaime, G., Bernard, N., & Comtois, R. (2005). An inventory of abandoned mining exploration sites in Nunavik, Canada 1. *Canadian Geographer/Le Géographe canadien*, vol 49, no 3, p. 260-271.
- Durie, M. (2000). Māori health: key determinants for the next twenty-five years. *Pacific health dialog*, vol 7, no 1, p. 6-11.
- Duvicq, N. (2013). Le territoire dans le corps. Figurations du nord et de son absence dans la poésie orale et écrite de Taqralik Partridge». In Temps zéro, *Imaginaires autochtones contemporains*. <https://tempszero.contemporain.info/document1082> (Page consultée le 06 juin 2019).

- Edwards, P., & Trafford, S. (2016). Social licence in New Zealand—what is it?. *Journal of the Royal Society of New Zealand*, vol 46, no 3-4, p. 165-180.
- Edwards, P., Fleming, A., Lacey, J., Lester, L., Pinkard, L., Ruckstuhl, K., ... & Williams, T. (2018). Trust, engagement, information and social licence—insights from New Zealand. *Environmental Research Letters*, vol 14, no 2, 9 p.
- Ekeland, I. (2018). Comment ne pas penser les communs: la théorie économique néo-classique. *Annales des Mines-Responsabilité et environnement*, vol 4, p. 26-29.
- Emongo, L. (2014). Chapitre 6. Panikkar, l'interculturalisme et le Québec. In Emongo L., & White, W. B. *L'interculturel au Québec : Rencontres historiques et enjeux politiques*. (p. 137-154). Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Éthier, M-P. (2011). *Évaluation du comportement géochimique en conditions normale et froides de différents stériles présents sur le site de la mine Raglan*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, Montréal, Québec, 237 p.
- Farget, D., & Fullum-Lavery, M. P. (2014). La place réservée à l'avis des peuples autochtones dans le cadre du processus de prise de décision concernant le Plan Nord ou l'Exploitation du Nord québécois: perspective juridique interne et internationale. *McGill Law Journal/Revue de droit de McGill*, vol 59, no 3, p. 595-653.
- Flipo, F. (2013). Ce que donne la nature, un enjeu cosmologique. *Revue du MAUSS*, vol 2, no 42, p. 300-320.
- Gadrey, J. (2019). Idée reçue, « la croissance, c'est la prospérité ». *Le Monde Diplomatique*, 23 juillet.
- Gagnon, M. (2010). Note bibliographique. Noir Canada. Pillage, corruption et criminalité en Afrique. *Travail, Capital Et Société*, vol 43, no 1, p. 179-185.
- Gauthier, A. (2016). *Le Nunavik d'aujourd'hui : coopération ou « entreprisation »?*. Mémoire de maîtrise, HEC Montréal, Montréal, Québec, 207 p.
- Gentelet, K., & Timpson, A. (2014). Décoloniser les approches sur la gouvernance des Premières Nations: présentation du dossier. *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 27, no 1, p. 23-30.
- GITPA (Groupe International de Travail pour les Peuples Autochtones) (s.d.). Inuit du Nunavik. In GITPA. <https://www.gitpa.org/Peuple%20GITPA%20500/gitpa500-0-INUITfiche.pdf> (Page consultée le 01 juin 2019).
- Glencore (s.d.). Entente Raglan. In Glencore Mine Raglan. <http://www.mineraglan.ca/fr/entente-raglan/Pages/home.aspx> (Page consultée le 15 octobre 2018).
- Gombay, N. (2013). «Oubliez la faune et la flore et vivez par l'argent»: le Plan Nord, l'économie et le développement nordique. *Géographie, économie, société*, vol 15, no 4, p. 327-344.
- Gorz, A. (2018). *Ecologie politique, écologie et liberté*. 3e éd. Paris, Flammarion, 326 p.
- Gouvernement du Nunavut. (2006). *Parnautit : des assises pour l'avenir : stratégie d'exploration et d'exploitation minières du Nunavut*. Nunavut, Ministère du Développement économique et des Transports, 64 p.

- https://gov.nu.ca/sites/default/files/parnautit_french.pdf (Page consultée le 17 juin 2019).
- Gouvernement du Québec (2015). *Le Plan Nord à l'horizon 2035. Plan d'action 2015-2020*. Québec, Gouvernement du Québec, Secrétariat au Plan Nord, 47 p.
https://plannord.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/2017/05/Synthese_PN_FR_IMP.pdf
 (Page consultée le 10 janvier 2019).
- Gouvernement du Québec (2015). *Le Plan Nord à l'horizon 2035. Plan d'action 2015-2020*. Québec, Gouvernement du Québec, 47 p. https://plannord.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/2017/05/Synthese_PN_FR_IMP.pdf (Page consultée le 7 janvier 2019).
- Gouvernement du Québec (2016). *Pour assurer une cohabitation harmonieuse de l'activité minière avec les autres utilisations du territoire*. Québec, Gouvernement du Québec, ministère des Affaires municipales et de l'Occupation du territoire, 19p.
https://www.mamh.gouv.qc.ca/fileadmin/publications/amenagement_territoire/orientations_gouvernementales/document_orientation_activite_miniere.pdf (Page consultée le 10 janvier 2019).
- Grzybowski, C. (2010). Biens communs et bien-vivre. In Petitjean, O. *Les biens communs, modèle de gestion des ressources naturelles* p. 14-17. Paris, Passerelle.
- Guay, C., & Martin, T. (2008). L'ère/l'aire de la gouvernance autochtone: le territoire en question. *Canadian Journal of Regional Science*, vol 31, no 3.
- Guérin, P., Romanens, M. (2015). La relation Homme/Nature. In Ecopsychologie. <http://ecopsychologie.com/recherche/la-relation-hommenature/> (Page consultée le 19 juillet 2019).
- Gutwirth, S. & Stengers, I. (2016). Le droit à l'épreuve de la résurgence des commons. *Revue Juridique de l'Environnement*. vol 41, no 2, p. 306-343.
- Haalboom, B. (2012). The intersection of corporate social responsibility guidelines and indigenous rights: examining neoliberal governance of a proposed mining project in Suriname, *Geoforum*, vol 43, no 5, p. 969-979.
- Hardin, G. (1968). The tragedy of the commons. *Science*, vol 162, no 3859, p. 1243-1248.
- Harmsworth, G.R. & Awatere, S. (2013). Indigenous māori knowledge and perspectives of ecosystems. *Dymond JR ed. Ecosystem services in New Zealand – conditions and trends*, p. 274-286.
- Harvey, D. (2003). *The new imperialism*. Oxford University Press, New York, 288 p.
- Hervé, C. (2014). Le pouvoir du «non» dans le processus d'autonomie politique au Nunavik. *Études/Inuit/Studies*, vol 38, no 1-2, p. 137-156.
- Hirt, I., & Desbiens, C. (2017). L'aménagement du territoire et la question de la différence culturelle au Canada. De l'invisibilité à la visibilisation des peuples autochtones. *Annales de géographie*, vol. 718, no. 6, p. 704-727.
- Hurteau, P., & Fortier, F. (2015). État québécois, crise et néolibéralisme. *Revue Interventions économiques*. No 52
https://scholar.google.com/scholar_url?url=https://journals.openedition.org/interventionseconomiques/pdf/2469&hl=fr&sa=T&oi=gsb-

ggp&ct=res&cd=0&d=9103911173869272020&ei=plBcXIKhNM-qmQHysJjwBg&scisig=AAGBfm2yqgrY7113Fonofk0T-L9kzAVWVQ (Page consultée le 11 janvier 2019).

Huybens, N. (2009). *Penser dans la complexité la controverse socio-environnementale sur la forêt boréale du Québec pour la pratique de l'éco-conseil*. Thèse de doctorat, Université de Montréal et Université du Québec à Chicoutimi, Québec, 332 p.

Institut de recherche et d'informations socio-économiques (IRIS) (Producteur). (2013). Comprendre le néolibéralisme. Un changement de paradigme [Capsule YouTube]. Canada (1,56 min).
https://www.youtube.com/watch?v=eX6Q6jhXKjk&list=PLTQQPV0oG_1UuCqV4uIxSDOaQjo2U00t5. Page consultée le 4 janvier 2019.

Institut National de Santé Publique du Québec (INSPQ) (2018). *Fly-in/fly-out et santé psychologique au travail dans les mines : une recension des écrits*. Québec, Gouvernement du Québec, INSPQ, 13 p.
https://www.inspq.qc.ca/sites/default/files/publications/2342_flyin_flyout_sante_psychologique_travail_mines.pdf (Page consultée le 12 janvier 2019).

Jackson, A. M. (2011). *Ki uta ki tai: He taoka tuku iho*. Thèse de doctorat, Université d'Otago, Dunedin, Nouvelle-Zélande, 330 p.

Jeanson, M., Dolique, F., & Anthony, E.J. (2010). Un réseau de surveillance des littoraux face au changement climatique en milieu insulaire tropical : l'exemple de Mayotte. *Vertigo – La revue des sciences de l'environnement*, vol. 10, no 3,
<http://vertigo.revues.org/10634> (Page consultée le 27 janvier 2014).

Jérôme, L. (2013). Cosmologies autochtones et musée. *Histoire, monde et cultures religieuses*, no 3, p. 19-42.

Joliet, F. (2012). Ceux qui regardent font le paysage: Les Inuits d'Umiujaq et le parc national Tursujuq (Nunavik). *Téoros: Revue de recherche en tourisme*, vol 31, no 1, p. 49-60.

Juignet, P. (2016). Le paysage épistémique de la modernité. *In Philosophie, science et société*.
<https://philosciences.com/philosophie-generale/la-philosophie-et-sa-critique/215-episteme-moderne> (Page consultée le 19 juillet 2019).

Juteau, L. (2007). Le fait français chez les Inuits du Nunavik: une réalité de plus en plus audible. *Francophonies d'Amérique*, no 23-24, p. 253-272.

Karmis, D. (1993). Cultures autochtones et libéralisme au Canada: les vertus médiatrices du communautarisme libéral de Charles Taylor. *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, vol 26, no 1, p. 69-96.

Kawharu, M. (2000). *Kaitiakitanga*: a Māori anthropological perspective of the Māori socio-environmental ethic of resource management. *Journal of the Polynesian Society*, vol 109, no 4, p.349-370.

Kawharu, M. (2010). Environment as a marae locale. *Māori and the Environment: Kaitiaki*, p. 221-237.

Keown, P., Parker, L., & Tiakiwai, S. (2005). *Values in the New Zealand curriculum: A literature review on values in the curriculum*, Nouvelle-Zélande, Ministère de l'Éducation, 39 p.

https://www.waikato.ac.nz/__data/assets/pdf_file/0005/305096/ValuesFinalReport26th.pdf (Page consultée le 11 mars 2019).

Knotsch, C., Siebenmorgen, P., & Bradshaw, B. (2010). Les «Ententes sur les répercussions et les avantages» et le bien-être des communautés: Des occasions ratées?. *Recherches amérindiennes au Québec*, vol 40, no 3, p. 59-68.

Landry, V., Bouvier, A. L., & Waaub, J. P. (2010). *La planification territoriale autochtone au Canada: le rôle de l'évaluation environnementale stratégique dans la cogestion adaptative*. Agence canadienne d'évaluation environnementale, 123 p.
http://publications.gc.ca/collections/collection_2011/acee-ceaa/En106-93-2010-fra.pdf (Page consultée le 14 juillet 2019).

Laneuville, P. (2014). Ontologie et territorialité inuit en contexte d'exploitation minière à Qamani'tuaq (Baker Lake) au Nunavut. *Études/Inuit/Studies*, vol 38, no 1-2, p. 197-216.

Lapointe, U. (2008). De la ruée vers l'or californienne au Québec minier contemporain: Le système du *free mining* et le pouvoir des communautés locales. *International Symposium of the Commission on the Cultural Approach in*, Québec, Groupe de recherche sur les activités minières en Afrique, 19 p.
http://www.ieim.uqam.ca/IMG/pdf/Note_de_recherche_-_ULapointe_FreeMining_dec_2008_.pdf (Page consultée le 12 janvier 2019).

Lapointe, U. (2010). L'héritage du principe de *free mining* au Québec et au Canada¹. *Recherches amérindiennes au Québec*, vol 40, no 3, p. 9-25.

Larouche, I. (2011). *Participation des Autochtones à la gestion des ressources naturelles. Analyse de droit comparé entre l'Australie et le Canada*. Mémoire de maîtrise, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, Québec.

Latouche, S. (1994). Développement durable: un concept alibi. Main invisible et mainmise sur la nature. *Revue Tiers Monde*, vol 35, no 137, p. 77-94.

Latouche, S. (2001). Nature, écologie et économie. Une approche anti-utilitariste. *Revue du MAUSS*, vol 1, no 17, p. 57-70.

Laugrand, F. (1997). «Ni vainqueurs, ni vaincus». Les premières rencontres entre les chamanes inuit (*angakkuit*) et les missionnaires dans trois régions de l'Arctique canadien. *Anthropologie et sociétés*, vol 21, no 2-3, p. 99-123.

Laugrand, F. (2002). Écrire pour prendre la parole: conscience historique, mémoires d'aînés et régimes d'historicité au Nunavut. *Anthropologie et sociétés*, vol 26, no 2-3, p. 91-116.

Laugrand, F. (2011). Notre terre, le Nunavut. Les défis de la gouvernance inuit. *In* La vie des idées. https://laviedesidees.fr/IMG/pdf/20111222_nunavut.pdf (Page consultée le 21 juin 2019).

Laugrand, F. (2013). Les Inuit face aux changements climatiques et environnementaux. La résurgence de chocs cosmopolitiques?. *Communication. Information médias théories pratiques*, vol 31, no 2.

Laugrand, F. (2013). Pour en finir avec la spiritualité: l'esprit du corps dans les cosmologies autochtones du Québec. *In* Gervais, S., Papillon, M. & Beaulieu, A. *Les Autochtones au Québec: des premiers contacts au Plan Nord*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal p. 213-232. Montréal, les Presses de l'Université de Montréal.

- Laugrand, F. (2017). L'hétéronomie chez les Inuit du Nord canadien. «Des pouvoirs qu'on ne connaît pas». *Social Compass*, vol 64, no 3, p. 328-342.
- Laugrand, F., & Delâge, D. (2008). Introduction: Traditions et transformations rituelles chez les Amérindiens et les Inuits du Canada. *Recherches amérindiennes au Québec*, vol 38, no 2-3, p. 3-12.
- Laugrand, F., & Oosten, J. (2009a). Transfer of *Inuit Qaujimajatuqangit* in modern Inuit society. *Études/Inuit/Studies*, vol 33, no 1-2, p. 115-152.
- Laugrand, F., & Oosten, J. (2009b). Éducation et transmission des savoirs inuit au Canada. *Études/Inuit/Studies*, vol 33, no 1-2, p. 7-20.
- Laugrand, F., & Oosten, J., G. (2010). *Inuit shamanism and Christianity : transitions and transformations in the twentieth century*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 467 p.
- Le Crosnier, H. (2011). Une bonne nouvelle pour la théorie des biens communs. *Vacarme*, no 3, p. 92-94.
- Le Crosnier, H. (2012). Elinor Ostrom ou la réinvention des biens communs. *Le Monde Diplomatique*, 15 juin.
- Ledoux, É., Beaugrand, S., Jolly, C., Ouellet, S., Fournier, P-S., (2015). *Les conditions pour une intégration sécuritaire au métier. Un regard sur le secteur minier québécois*, Institut de recherche Robert-Sauvé en santé et en sécurité du travail, 139 p.
<http://www.irsst.qc.ca/media/documents/PubIRSST/R-898.pdf> (Page consultée le 21 janvier 2019).
- Locher, F. (2018). L'océan en communs. Épuisement des ressources, appropriation et communautés. *Gérer l'environnement: Défis constants, solutions incertaines*, vol 92, no 4, p. 10-13.
- Loiselle-Boudreau, J. (2009). L'obligation de consulter les peuples autochtones: le cas du projet de mine de niobium à Oka. *Recherches amérindiennes au Québec*, vol 39, no 1-2, p. 137-146.
- Magallanes, C. J. I. (2015). Māori cultural rights in Aotearoa New Zealand: Protecting the cosmology that protects the environment. *Widener L. Rev.*, vol 21, p. 273.
- Marques, B., McIntosh, J., & Hatton, W. (2018). Haumanu ipukarea, ki uta ki tai:(re) connecting to landscape and reviving the sense of belonging for health and wellbeing. *Cities & Health*, vol 2, no 1, p. 82-90.
- McMillan, B. (2015). Educating for cultural survival in Nunavut: Why haven't we learned from the past?. *Philosophical Inquiry in Education*, vol 22, no 2, p. 24.
- Méheust, B. (2009). La politique de l'oxymore. *Comment ceux qui nous gouvernent nous masquent la réalité du monde*. Paris, Éditions La Découverte, 160 p.
- Merlet, M. (2010). Propriété de la terre : une remise en cause conceptuelle désormais incontournable, In Petitjean, O. *Les biens communs, modèle de gestion des ressources naturelles* p. 39-43. Paris, Passerelle.

- MERN (2011). *Plan Nord: faire le Nord ensemble: le chantier d'une génération*. Québec, Gouvernement du Québec, MERN, 172 p.
<http://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2420757> (Page consultée le 21 janvier 2019).
- MERN (2015). *Territoire du Plan Nord* [document cartographique]. Québec, Direction générale de l'information géographique, Gouvernement du Québec.
- MERN (2018). Cartes minières. In Gouvernement du Québec, MERN, *Énergie et Ressources naturelles*. <https://mern.gouv.qc.ca/mines/publications/cartes-minieres/> (Page consultée le 04 janvier 2019).
- Méthot, K. (2019). Les Inuit du Nunavik: territoire, modernité et autodétermination. *Histoire Québec*, vol 24, no 4, p. 31-34.
- Ministère de l'Énergie et des Ressources naturelles (MERN) (2010). *Nord-du-Québec, portrait territorial*. Québec, Gouvernement du Québec, MERN, 105 p.
<https://mern.gouv.qc.ca/publications/territoire/planification/portrait-nord-du-quebec.pdf> (Page consultée le 21 janvier 2019).
- Ministère de la Culture et de l'Héritage (2017). The Treaty in brief. In Ministère de la Culture et de l'héritage, *New Zealand History*. <https://nzhistory.govt.nz/politics/treaty/the-treaty-in-brief> (Page consultée le 12 mars 2019).
- Ministère du développement Māori. (2012). *He kai kei aku ringa -The Crown-Māori Economic Growth Partnership. Strategy to 2040*. Nouvelle-Zélande, ministère du développement Māori, 15 p.<https://www.tpk.govt.nz/en/a-matou-mohiotanga/business-and-economics/he-kai-kei-aku-ringa-the-crownmaori-economic-growt> (Page consultée le 16 mars 2019).
- Misonne, D. (2018). La définition juridique des communs environnementaux. *Annales des Mines - Responsabilité et environnement*, vol 92, no 4, p. 5-9.
- Mousseau, N. (2012). *Le défi des ressources minières*. Montréal, Éditions MultiMondes, 262 p.
- New Zealand Petroleum and Minerals* (s.d.). Crown consultation with Māori. In *New Zealand Petroleum and Minerals*. <https://www.nzpam.govt.nz/doing-business/maori-waitangi/crown-consultation/> (Page consultée le 12 mars 2019).
- Ngāi Tahu (2013). *What else do I need to know?* Nouvelle-Zélande, Te Runanga o Ngai Tahu, 2 p.
<https://ngaitahu.iwi.nz/wp-content/uploads/2013/06/Pounamu.pdf> (Page consultée le 06 mars 2019).
- Ngāti Ruanui (2014). *Best practice guidelines for engagement with Māori*. Nouvelle-Zélande, Te Runanga o Ngāti Ruanui Trust, 32 p. <https://www.nzpam.govt.nz/assets/Uploads/doing-business/engagement-with-Māori-guidelines.pdf> (Page consultée le 06 mars 2019).
- Nunavut Social Development Council. (2000). *On our own terms: The state of Inuit culture and society - 2000*. Iqaluit, NU: Nunavut Social Development Council.
- OQLF (Office québécois de la langue française) (2009). *Grand dictionnaire terminologique*. http://gdt.oqlf.gouv.qc.ca/ficheOqlf.aspx?Id_Fiche=26503046 (Page consultée le 05 janvier 2019).

- OQLF (Office québécois de la langue française) (2010). *Grand dictionnaire terminologique*. http://gdt.oqlf.gouv.qc.ca/ficheOqlf.aspx?Id_Fiche=1299275 (Page consultée le 05 janvier 2019).
- OQLF (Office québécois de la langue française) (2011). *Grand dictionnaire terminologique*. http://gdt.oqlf.gouv.qc.ca/ficheOqlf.aspx?Id_Fiche=17483311 (Page consultée le 05 janvier 2019).
- Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE). (2017). *Études économiques de l'OCDE, Nouvelle-Zélande. Synthèse*, OCDE, 76 p. <https://www.oecd.org/fr/eco/etudes/Nouvelle%20Z%C3%A9lande-2017-%C3%A9tudes-%C3%A9conomique-synthese.pdf> (Page consultée le 17 octobre 2018).
- Organisation des Nations Unies (ONU). (2007). *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones*, Organisation des Nations Unies, 16 p. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf (Page consultée le 9 mars 2019).
- Orsi, F., Rochfeld, J., & Cornu-Volatron, M. (2017). *Dictionnaire des biens communs*. Paris, Presses Universitaires de France, 1252 p.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge, Cambridge University Press, 280 p.
- Oxhorn, P. et Dodsworth, S. (2013). *The Challenge of Sustainable Resource Development in Indigenous Communities*. Canada, Institut d'Etude du Développement International, 32 p. https://www.mcgill.ca/isid/files/isid/pb_2013_01_oxhorn.pdf (Page consultée le 11 mars 2019).
- Panikkar, R. (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanque, Editorial San Esteban, 154 p.
- Papillon, M. (2011). Le référendum au Nunavik : un pas en arrière pour mieux avancer ? *Options politiques*, vol 1, p. 10-14.
- Pauktuutit. (2006). L'art de vivre inuit, guide sur la culture Inuit. In *Pauktuutit*. https://ntip.gov.nu.ca/sites/default/files/inuit_way-fren.pdf (Page consultée le 10 juin 2019)
- Paul-Burke, K., & Rameka, L. (2016). *Kaitiakitanga*-Active guardianship, responsibilities and relationships with the world: Towards a bio-cultural future In early childhood education. *Encyclopedia of educational philosophy and theory*, p. 1-6.
- Philie, P. (2013). Le développement minier au Nunavik et l'importance du parc national des Pingualuit pour protéger l'environnement et la culture inuit. *Études/Inuit/Studies*, vol 37, no 2, p. 123-143.
- Pierron, J. P. (2013). Au-delà de l'anthropocentrisme : la nature comme partenaire. *Revue du MAUSS*, vol 42, no 2, p. 41-48.
- Poirier, S. (2000). Contemporanéités autochtones, territoires et (post) colonialisme: Réflexions sur des exemples canadiens et australiens. *Anthropologie et sociétés*, vol 24, no 1, p. 137-153.

- Prno, J., & Slocombe, D. S. (2012). Exploring the origins of 'social license to operate' in the mining sector: Perspectives from governance and sustainability theories. *Resources policy*, vol 37, no 3, p. 346-357.
- Provost, T-A. (2018). *Relation entre entreprises du secteur des ressources naturelles et communautés autochtones : Analyse de trois discours*. Mémoire de maîtrise, HEC Montréal, Montréal, Québec, 71 p.
- Rata, E. (2011). Encircling the commons: Neotribal capitalism in New Zealand since 2000. *Anthropological Theory*, vol 11, no 3, p. 327-353.
- Reid, J. D. (2011). *Maori land: a strategy for overcoming constraints on development*. Thèse de doctoral, Université de Lincoln, Christchurch, Nouvelle-Zélande, 338 p.
- Rivard, É., & Desbiens, C. (2011). Le Plan Nord, monstre à deux têtes et autres chimères géographiques. *Recherches amérindiennes au Québec*, vol 41, no 1, p. 83-89.
- Riveline, C. (2012). Le mythe de la croissance. *Le journal de l'école de Paris du management*, vol 96, no 4, p. 7.
- Rocher, F., Labelle, M., Field, A. M., & Icart, J. C. (2007). Le concept d'interculturalisme en contexte québécois: généalogie d'un néologisme. *Rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Centre de recherche sur l'immigration, l'éthnicité et la citoyenneté, 66 p.
- Rodon, T. (2003). *En partenariat avec l'État: les expériences de cogestion des Autochtones du Canada*. Québec, Presses de l'Université Laval, 320 p.
- Rodon, T. (2010). La construction des "polities" du Nunavik et d'Eeyou Istchee: les défis du fédéralisme autochtone. In *Les Cris et les Inuit du Québec*, p. 133-148. Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Rodon, T. (2014). Le Nunavut: une composition inachevée?. *Études/Inuit/Studies*, vol 38, no 1-2, p. 95-114.
- Rodon, T., & Therrien, A. (2017). Quels modèles de développement pour le Québec nordique?. *Recherches sociographiques*, vol 58, no 2, p. 447-470.
- Rodon, T., Lévesque, F., & Blais, J. (2013). De Rankin Inlet à Raglan, le développement minier et les communautés inuit. *Études/Inuit/Studies*, vol 37, no 2, p. 103-122.
- Roussopoulos, D. (2017). *L'écologie politique. Au-delà de l'environnementalisme*. 3e éd. Montréal, Éditions Écosociété, 143 p.
- Royal, T. A. C. (2006). *Traditional knowledge: Some comment. Mauriora ki te ao: Living universe*. Wellington, New Zealand: Te Puni Kōkiri – Ministry of Māori Development.
- Ruckstuhl, K., Carter, L., Easterbrook, L., Gorman, A., Rae, H., Ruwhiu, J., Stephenson, J., Suszko, A., Thompson-Fawcett, M., & Clucas, R. (2013). *Māori and Mining*. Nouvelle-Zélande, Māori and Mining Research Team, 59 p.
<https://ourarchive.otago.ac.nz/handle/10523/4362> (Page consultée le 21 février 2019).
- Ruckstuhl, K., Thompson-Fawcett, M., & Rae, H. (2014). Māori and mining: Indigenous perspectives on reconceptualising and contextualising the social licence to operate. *Impact Assessment and Project Appraisal*, vol 32, no 4, p. 304-314.

- Ruru, J. (2011). Finding support for a changed property discourse for Aotearoa New Zealand in the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. *Lewis Clark Law Rev.* vol 15, no 4, p. 951– 974.
- Ruwhiu, D., & Carter, L. (2016). Negotiating “meaningful participation” for Indigenous peoples in the context of mining. *Corporate Governance*, vol 16, no 4, p. 641-654.
- Sachs, J. D., & Warner, A. M. (2001). The curse of natural resources. *European economic review*, vol 45, no 4-6, p. 827-838.
- Schulte-Tenckhoff, I. (2004). Te tino rangatiratanga: substance ou apparence? Réflexion sur le dilemme constitutionnel de l’État néo-zélandais. *Politique et Sociétés*, vol 23, no 1, p. 89-114.
- Scrimgeour, F., & Iremonger, C. (2004). Māori sustainable economic development in New Zealand: Indigenous practices for the quadruple bottom line. *University of Waikato, Hamilton, Nouvelle-Zélande*, 20 p.
- Servigne, P. (2012). La nature pour tous, et par tous: les biens communs d’infrastructure écologique. *Les Biens communs: comment (co)gérer ce qui est à tous ? Actes du colloque du 9 mars 2012 à Bruxelles*, p. 24-27.
- Simard, M. (2017). Le Nord québécois: un plan, trois régions, neuf défis. *Recherches sociographiques*, vol 58, no 2, p. 263-295.
- Simard, M. (2017). Le Nord québécois: un plan, trois régions, neuf défis. *Recherches sociographiques*, vol. 58, no 2, p. 263-295.
- Sioui, G. E. (1989). *Pour une autohistoire Amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*. Québec, Les Presses de l’Université Laval, 157 p.
- Sizoo, E. (2008). *Responsabilité et cultures du monde : dialogue autour d’un défi collectif*. Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 329 p.
- Société Makivik (2016). Déclin alarmant de la population du troupeau de caribous de la rivière aux feuilles : la société Makivik demande à Québec de faire cesser la chasse sportive. *Communiqué de presse*. 19 décembre.
- Stats NZ (2018). Māori population estimates: At 30 June 2018. In Stats NZ, *Stats NZ*, <https://www.stats.govt.nz/information-releases/Māori-population-estimates-at-30-june-2018> (Page consultée le 28 février 2019).
- Tagalik, S. (2010). *Inuit Qaujimajatuqangit: The role of Indigenous knowledge in supporting wellness in Inuit communities in Nunavut*. National Collaborating Centre for Aboriginal Health. <https://www.cnsa-nccah.ca/docs/health/FS-InuitQaujimajatuqangitWellnessNunavut-Tagalik-EN.pdf> (page consultée le 10 juin 2019).
- Taylan, F. (2018). Droits des peuples autochtones et communs environnementaux: le cas du fleuve Whanganui en Nouvelle-Zélande. *Annales des Mines-Responsabilité et environnement*. vol 92, no 4, p. 21-25.
- Tester, F. J., & Irniq, P. (2008). Inuit Qaujimajatuqangit: Social history, politics and the practice of resistance. *Arctic*, vol 61, no 1, p. 48-61.

- Thériault, S. (2010). Repenser les fondements du régime minier québécois au regard de l'obligation de la Couronne de consulter et d'accomoder les Peuples Autochtones. *McGill Int'l J. Sust. Dev. L. & Pol'y*, vol 6, p. 217.
- Thésée, G., & Carr, P. R. (2008). L'interculturel en environnement: Rencontre de la justice sociale et de la justice environnementale. *Comparative and International Education/Éducation Comparée et Internationale*, vol 37, no 1, p. 45-70.
- Timpson, A. M. (2006). Élargir la notion de bureaucratie représentative: L'exemple du Nunavut. *Revue Internationale des Sciences Administratives*, vol 72, no 4, p. 553-567.
- Tolazzi, S. (2015). La prise en compte des savoirs traditionnels autochtones dans les projets de développement des ressources minières et énergétiques au Canada: perspectives et limites. *Mémoire (s), identité (s), marginalité (s) dans le monde occidental contemporain. Cahiers du MIMMOC*, no 15. <https://journals.openedition.org/mimmoc/2158?lang=en> (Page consultée le 04 juin 2018).
- Tolvanen, A., Eilu, P., Juutinen, A., Kangas, K., Kivinen, M., Markovaara-Koivisto, M., ... & Similä, J. (2018). Mining in the Arctic environment—A review from ecological, socioeconomic and legal perspectives. *Journal of environmental management*, vol 233, p. 832-844.
- TPSGC (Travaux publics et Services gouvernementaux Canada) (2001). *TermiumPlus*. https://www.btb.termiumplus.gc.ca/tpv2alpha/alpha-fra.html?lang=fra&i=1&srchtxt=axiologie&index=alt&codom2nd_wet=1#resultrecs (Page consultée le 10 juillet 2019).
- TPSGC (Travaux publics et Services gouvernementaux Canada) (2015). *TermiumPlus*. https://www.btb.termiumplus.gc.ca/tpv2guides/guides/clefsfp/index-fra.html?lang=fra&lettr=indx_catlog_a&page=9R4bW15fYg8E.html (Page consultée le 20 janvier 2019).
- Villeneuve, C., Ferrand, D., & équipe de la Chaire en éco-conseil (2013). *L'industrie minière et le développement durable*, document de travail. Université du Québec à Chicoutimi, 71 p. https://archives.bape.gouv.qc.ca/sections/mandats/mine_apatite_sept-iles/documents/DC3.pdf (Page consultée le 08 janvier 2018).
- Vincent, S. (2011). Le «Plan Nord» pour les Premières Nations et les Inuits: Levier à saisir ou intrus à combattre?. *Recherches amérindiennes au Québec*, vol 41, no 1, p. 47-63.
- Walker, E. (2016). Reclaiming *Kaitiakitanga* An intergenerational perspective of *Kaitiakitanga* within Te Parawhau. Mémoire de maîtrise, Université de Waikato, Hamilton, Nouvelle-Zélande, 173 p.
- Walsh, C. (2002). La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador : Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino* : p. 175-213.
- Waymouth, L. (2003). The bureaucratisation of genealogy. *Ethnologies comparées*, no 6.
- Wei, P. (2008). Les valeurs fondatrices des sociétés contemporaines. *Diogène*, vol 1, no 221, p. 73-99.
- Wenzel, G. W. (1999). Traditional ecological knowledge and Inuit: Reflections on TEK research and ethics. *Arctic*, vol 52, no 2, p. 113-124.

- Wenzel, G. W. (2004). From TEK to IQ: *Inuit Qaujimajatuqangit* and Inuit cultural ecology. *Arctic Anthropology*, vol 41, no 2, p. 238-250.
- Wheen, N. R. (2009). Legislating for indigenous peoples' ownership and management of minerals: A New Zealand case study on pounamu. *Management of Environmental Quality: An International Journal*, vol 20, no 5, p. 551-565.
- Wheen, N. R., & Hayward, J. (2012). *Treaty of Waitangi settlements*. Editions Bridget Williams Books, Wellington, Nouvelle-Zélande, 300 p. R
- Williams, J. (2012). Ngāi Tahu *Kaitiakitanga*. *Mai Journal*, 2012, vol 1, no 2, p. 89-102.
- Wittezaele, J-J. (2006). L'écologie de l'esprit selon Gregory Bateson. *Ecopolitique now ! Multitudes*, no 24, p. 26, <http://spiralconnect.univ-lyon1.fr/spiral-files/download?mode=inline&data=2161278> (Page consultée le 11 juillet 2019).

Annexe 1
Le territoire du Plan Nord

Annexe 1. Carte représentative du territoire du Plan Nord.



Source : MERN (2015)